PAPERS

ASSOCIAZIONE DELLE TALPE/
ROSA LUXEMBURG INITIATIVE BREMEN (HRSG.)

MAULWURFSARBEIT III

ROSA LUXEMBURG STIFTUNG

associazione delle talpe / Rosa Luxemburg Initiative Bremen (Hrsg.):

Maulwurfsarbeit III

IMPRESSUM
PAPERS 8/2015
wird herausgegeben von der Rosa-Luxemburg-Stiftung und erscheint unregelmäßig.
V.i.s.d.P.: Martin Beck
Franz-Mehring-Platz 1 · 10243 Berlin · www.rosalux.de
ISSN 2194-0916
Redaktionsschluss: Juli 2015
Herstellung: Mediaservice GmbH Druck und Kommunikation
Gedruckt auf Circleoffset Premium White, 100% Recycling

INHALTSVERZEICHNIS

Moritz Zeiler / Tobias Schweiger

Vorwort

In unserer mittlerweile zehnjährigen Gruppengeschichte hatten wir viele interessante Referentinnen und Referenten zu Gast. Es ist uns eine Freude, wieder einige unserer Diskussionsveranstaltungen mit dieser Textsammlung dokumentieren zu können. 2010 haben wir die Textsammlung *Maulwurfsarbeit. Aufklärung und Debatte, Kritik und Subversion* veröffentlicht. Im Vorwort haben wir damals versucht, einige Gedanken zu unserer Veranstaltungs– und Publikationspraxis zu formulieren[1]. Inzwischen sind wir dabei, die dritte Nummer der *Maulwurfsarbeit* zu veröffentlichen. An unseren grundlegenden Motiven hat sich dabei wenig geändert, daher belassen wir bei einigen einleitenden Worten und lassen anschließend unsere Autorinnen und Autoren selbst zu Wort kommen.

Die ersten Beiträge widmen sich der Kritik verschiedener antiemanzipatorischer Denkformen und Praxen.

Frank Apunkt Schneider fordert: *Deutschpop, halts Maul!* und hält ein Plädoyer für eine Ästhetik der Verkrampfung, denn vom entfremdenden Dualismus Pop und deutsch ist heute nichts mehr übrig geblieben. Aus der Reeducation ist die Reaktion mit neuem Selbstbewusstsein geworden.

Mit anderen Formen der regressiven Seelsorge befasst sich Claudia Barth in ihrem Beitrag *Esoterische Selbsthilfe zwischen Selbstoptimierung und Selbstaufgabe*. Sie zeigt darin, wie Subjekte an den aktuellen Anforderungen scheitern und Zuflucht in der Esoterik finden. Dabei kann für die Autorin der kritische Gestus nicht darüber hinwegtäuschen, dass Esoterik keineswegs links, sondern allzuoft mit reaktionären Menschenbildern verbunden ist.

Peter Bierl illustriert wie esoterische Vorstellungen von Rudolph Steiner in der Anthroposophie zu einem pädagogischen Konzept ausbuchstabiert und in den Waldorfschulen umgesetzt wurden. Entgegen dem alternativen Chic, den diese Schulen vor allem in grünen und liberalen Milieus genießen, fußt die Pädagogik von Steiner in weiten Teilen auf antisemitischen und rassistischen Ressentiments, obskuren Vorstellungen von Erzengeln und Wurzelrassen.

Mit Silvio Gesell portraitiert Peter Bierl eine weitere dubiose Figur, welcher trotz seiner sozialdarwinistischen Ansichten in manchen Teilen der Linken weiterhin großes Ansehen genießt. Seine zinskritischen Konzepte von Schwundgeld und Tauschringen sind in der Globalisierungskritik und Alternativökonomie weltweit beliebt. Dem Autor zufolge taugen Gesells Konzepte aufgrund seines Sozialdarwinismus, Antifeminismus und seines problematischen Ökonomieverständnis nicht für eine emazipatorische Kritik der Verhältnisse.

Lag der Fokus des letzten Beitrags auf ökonomischen Aspekten, richtet Ingo Elbe den Blick auf die politische Sphäre und stellt mit Carl Schmitt einen vielrezipierten Denker des Ausnahmezustands vor. Im Gegensatz zur weitverbreiteten Ansicht, dass das Verhältnis von Carl Schmitt und dem Nationalsozialismus höchstens opportunistischen Charakter hatte, zeigt der Autor den genuin faschistischen Gehalt von Schmitts Staats– und Politikverständnis auf. Eine gründliche Lektüre lässt eigentlich kaum Interpretationsspielraum offen, so dass eine linke Schmitt-Rezeption wie von Chantal Mouffe und Ernesto Laclau zu kritisieren ist.

In seinem Beitrag *Deutsche Untergänge* widmet sich Volker Weiß mit Edgar Julius Jung und Oswald Spengler zwei weiteren Vertretern der konservativen Revolution und rechten Kritikern des Republikanismus. Ihre Werke *Die Herrschaft der Minderwertigen* und *Der Untergang des Abendlandes* dienen neben den Werken von Friedrich Sieburg, José Ortega y Gasset und Arnold Gehlen als Beispiele für elitäre Demokratiefeindlichkeit. Thilo Sarrazin ist mit seinem Buch *Deutschland schafft sich ab* nicht nur in diesem Punkt weniger innovativ als behauptet, sondern lediglich ein zeitgenössischer "Untergangster des Abendlandes" (Karl Kraus).

Andreas Peham gibt in seinem Aufsatz *Die erste Lüge* einen einführenden Überblick zu psychoanalytischen Deutungen von Judenfeindschaft. Dabei stellt er unter anderem die Arbeiten von Sigmund Freud, Ernst Simmel und Theodor W. Adorno vor und diskutiert deren Beiträge zu einer kritischen Theorie des Antisemitismus.

Über dessen aktuelle Formen und Variationen in Deutschland und Europa informiert Rainer Trampert mit seinem Text *Die Herren der Zinsen*. Seine Ausführungen sind ein Ausschnitt seiner Thesen aus seinem aktuell erschienenen Buch Europa zwischen Weltmacht und Zerfall.

Die folgenden Beiträge von Thomas Ebermann und Peter Bierl beschäftigen sich mit Geschichte und Debatte zweier linker Strömungen. Ebermann skizziert die Geschichte der antinationalen Linken in Deutschland seit der Wiedervereinigung. Im Zentrum seiner Ausführungen stehen die Erfahrung von Niederlagen und daraus resultierender Selbstreflexion sowie Brüche mit bisherigen linken Selbstverständlichkeiten.

Peter Bierl gibt in seinem Beitrag *Making Anarchism a Threat again?* einen Überblick über aktuelle anarchistische Debatten. Unter anderem werden die Thesen von David Graeber, CrimethInc und dem Unsichtbaren Komitee kritisch diskutiert. Bei aller Sympathie für Herrschaftskritik, Basisdemokratie und direkte Aktion vermisst der Autor jedoch profunde Ökonomiekritik und eine Abgrenzung zu reaktionären Tendenzen.

Der folgende Beitrag bietet eine Einführung in verschiedene Lesarten der Marxschen Theorie. In *Zwischen Marx, Marxismus und Marxismen* stellt Ingo Elbe zentrale Begriffe und Thesen von traditionellem Marxismus, Westlichem Marxismus und Neuer Marx Lektüre vor.

Die Textsammlung endet mit zwei Artikeln von Barbara Umrath. In ihrem ersten Beitrag *Jenseits von Vereinnahmung und eindimensionalem Feminismus* stellt sie verschiedene Theoretikerinnen vor, die sich in weiterem Sinne an Kritischer Theorie

---

1 Jan Sparsam/Moritz Zeiler: Maulwurfsarbeit. Aufklärung und Debatte, Kritik und Subversion, in: associazione delle talpe/Rosa Luxemburg Initiative Bremen (Hrsg.): Maulwurfsarbeit. Aufklärung und Debatte, Kritik und Subversion, Berlin 2010.

orientieren. Sie kontrastiert Nancy Fraser und ihren Bezug zur späten Kritischen Theorie à la Habermas mit Arbeiten von Nina Power und Andrea Trumann, die stärker von früher Kritischer Theorie beeinflusst sind. In ihrem zweiten Text *Zur Konvergenz und Diskrepanz zwischen feministischen Perspektiven und der Kritischen Theorie* analysiert sie die Arbeiten des Instituts für Sozialforschung zu Familie und Geschlechterverhältnissen. Die Autorin plädiert für eine Relektüre dieser frühen Studien, deren Überlegungen Anknüpfungsmöglichkeiten für einen kritischen Femininismus bieten.
Die *Veranstaltungschronik* von associazione delle talpe von 2007-2015 bildet den Abschluss der Textsammlung. Da einige Beiträge bereits an anderer Stelle erschienen sind, gibt es keine einheitliche Schreibweise in puncto Geschlechterverhältnisse sowie keine durchgängige Zitierweise.
Wir danken allen Autorinnen und Autoren recht herzlich für ihre Beiträge. Ausserdem möchten wir uns für die freundliche Erlaubnis zum Nachdruck bereits erschienener Texte bei folgenden Initiativen, Verlagen und Zeitschriften bedanken: *Ventil Verlag, Redaktion testcard, evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Unrast Verlag, Schönigh Verlag, Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes, Schmetterling Verlag, jungle world, Rote Ruhr Uni, Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft*.
Zu guter Letzt sei der *Rosa-Luxemburg-Stiftung* – im speziellen Martin Beck – und der *Rosa-Luxemburg-Initiative Bremen* für die angenehme und unkomplizierte Kooperation und die Realisierung der Veröffentlichung gedankt.

Tobias Schweiger und Moritz Zeiler sind Mitglieder der Gruppe *associazione delle talpe.* Moritz Zeiler ist zudem Mitarbeiter des Bremer Regionalbüros der *Rosa-Luxemburg-Stiftung.*

Frank Apunkt Schneider

Deutschpop halt´s Maul! Für eine Ästhetik der Verkrampfung

Popkultur ist in der Lage, Orte herzustellen, in denen das Subjekt verschwinden und in eine andere Welt eintreten kann, als die, die ihm per Herkunft und „Identität" verordnet wurde. Diese Orte können auch Nichtorte sein; Orte, die es nicht gibt, die implodiert sind oder die sich aus der kulturellen Geographie ihrer Umgebung herausgesprengt haben. Imaginäre Räume, isolierte Nischen oder Fluchtlinien, die von den örtlichen Realitäten wegführen. Ein solcher Nichtort war Popkultur im Nachkriegsdeutschland, wichtig vor allem, weil Jugendliche in ihr „dem Deutschen" entkommen konnten, jenem klebrigen Generationenvertrag mit Stamm, Kultur und Volk.

Nach dem Krieg ist aber bekanntlich immer vor dem Krieg. Als die alte BRD nach 1989 abgeschafft wurde – und mit ihr der deutsche Nachkrieg – veränderte sich auch die Stellung der Popkultur in Deutschland und vor allem: *zu Deutschland.* Im neuen Vorkriegsdeutschland wurde Pop endlich deutsch: Im „Deutschpop" von Wir sind Helden, Tomte oder Sportfreunde Stiller hat es sich die Popidentität verpasst, die es verdient. Um zu einer Popidentität zu kommen, die mit sich selbst identisch und im Reinen ist, musste allerdings alles, was an deutschem Pop einmal sperrig war, überschrieben werden. Wo „Pop" einmal die Nichtidentität junger Deutscher unterstützte und symbolisierte, hat sich heute deutscher Gemütspop breit gemacht, der im Prinzip nichts will, außer eben: kein Problem mit seiner Identität haben. Daran, was dafür aufgegeben werden musste, möchte dieser Text erinnern…[1]

Reedutainment: Eine Kultur, die Ausland heißt

„Wir tun unser Geld in die Plattenläden/Die einzige Art, sich zu wehren" (Family 5)

Popkultur war prominent im Lieferumfang der Reeducation enthalten, die Teile der deutschen durch anglo-amerikanische Kultur überschrieb. Als „Fremdes" bot sie deutschen Kids die Möglichkeit, jenes „Eigene" zu verlassen, das sie mit ihren Eltern verband, das deren Verbrechen legitimiert hatte und das sich am 8.Mai 1945 ja nicht einfach verflüchtigte, sondern von einer Kultur der Tat in eine der Leugnung überging.

Theweleit hat eindrücklich beschrieben, wie sich die Schuldabwehr in „das Deutsche" eingeschrieben hat: Als Sprache wurde es Verschweigen, als Kultur unwirklich, als Körper fühlte es sich an wie gelähmt.[2]

In diese Situation kam Popkultur als Auflösungsvertrag mit „dem Eigenen". Sie sprach von fremden Orten und Körpern, die nicht ruiniert waren. Die waren zwar nicht hier, aber die kulturindustrielle Form der Popartefakte war eine kompakte kleine Fremde, die hinter verschlossener Türe genossen oder als Geste, Stil, Frisur, später als Walkman, durch die Stadt getragen werden konnte. Popsongs oder Hollywoodfilme waren undeutsche Enklaven in der laufenden Kollektivpsychose, ein Volksverrat im Snack-Format, eine willkommene Entfremdungsmöglichkeit von den Eltern.

Die spielten mit und ließen sich ordnungsgemäß „befremden". In Begriffen wie „Negermusik" platzte ihre demokratisch gentrifizierte Oberfläche auf, und das mühsam gebändigte „Deutsche" quoll hervor.

Solche „Generationskonflikte" waren zwar auch anderswo zu haben, aber nirgends war ihr halbbewusst exekutierter Antifaschismus so nötig wie hier, vor allem weil Popkultur den Bruch *sinnlich* auflud. Das Nichtdeutsche sah einfach besser aus, es fühlte sich besser an, es stand mit der sich aufbäumenden Sexualität in Verbindung, war Energie, streifte Verbotenes und stand im Einklang mit der Gegenwart.

Es hörte sich auch besser an. Das nur in Bruchstücken verstandene, geheimnisvolle Englisch der Poptexte wurde zum Sound der „Entdeutschung"[3]. Seine konkreten Botschaften mussten nicht verstanden werden, um die abstrakte zu kapieren: Dies war eine „Ausweichsprache"[4], ein Zufluchtsort vor repressiver Heimat.

Die weiche Sprache der BesatzerInnen drang an so gut wie allen relevanten Nachkriegsfronten (Wirtschaft, Politik, Kino, Werbung usw.) in das Deutsche ein, löste es auf, gab ihm einen anderen Sound und enthärtete es. Englische Brocken waren eine der größten kulturellen Errungenschaften des deutschen Nachkriegs. Dass sie heute nur noch als „Anglizismen(flut)" benennbar sind, sagt viel über jene Kultur gewordene Xenophobie, die gegenwärtig wieder zu sich selbst zurückzukehren wünscht.

Anglizismen bereicherten Wortschatz und Denken (sie *hatten* zum Beispiel keinen Sinn, sondern *machten* ihn einfach, implementierten also einen in Deutschland bis dato unbekannten, nicht-essentialistischen Sinnbegriff). In ihnen konnte in der „eigenen" Sprache fremdgegangen werden, um Sprechen überhaupt erst wieder zu erlernen, wie Theweleit schreibt.[5] In Versatzstücken des Fremden ließ sich „der eingegrenzten Hölle […], die der Deutsche/das Deutsche für sich allein genommen ist"[6] entkommen.

Popkultur zeigte der deutschen Jugend, dass es etwas Besseres gab, als FlakhelferInnen der Schuldabwehr zu werden. Sie war „symbolische Entnazifizierung"[7] und leistete mehr als demokratische

1 Natürlich gibt es noch zahlreiche deutsche Bands, die sich bewusst oder unbewusst gegen eine solche Entwicklung stellen; sie wären an anderer Stelle ausführlich zu behandeln.

2 Vgl. Klaus Theweleit: *Ghosts. Drei leicht inkorrekte Vorträge*, Frankfurt am Main/Basel: *Stroemfeld* 1998, S. 77f.

3 Klaus Theweleit: „Bonbonglas. Sprechen und Gewalt im ‚Land, das Ausland heißt' – eine autobiographische Notiz", in: Ders.: *Das Land, das Ausland heißt. Essays, Reden, Interviews zu Politik und Kunst*, München: *dtv* 1995, S. 155

4 Theweleit, *Ghosts*, S. 17

5 Vgl. dazu Theweleit, „Bonbonglas", S. 155

6 Ebd, S. 156

7 Martin Büsser: „Made in Germany. Pop im Dienste der Nationalisierung", in: Holger Adam u. a. (Hg.): *Pop Kultur Diskurs. Zum Verhältnis von Gesellschaft, Kulturindustrie und Wissenschaft.*

Umschulungsmaßnahmen, weil sie nicht versuchte, postbarbarische Politikformen einzubläuen, und stattdessen der Sprache und dem Körper das Deutschsein austrieb. Beide waren so nicht länger volkseigenes Gut. Sie wurden Orte individuellen Lustgewinns, statt kollektivierten Sinns. Das musste niemandem voll bewusst sein, um die Vorzüge einer anderen z. B. swingenden Körperpolitik genießen zu können.
Trotzdem vollzog sich dieser Ablösungsprozess längst nicht so einfach, wie es „die deutsche Popgeschichte" Glauben machen will, der zufolge Pop die nachrückende Generation einmal kurz durchlüftete, um damit ein neues deutsches Körpergefühl vorzubereiten: das der schwarz-rot-goldenen Love Parade.

Flowertime in San Franzisko

Vermischung mit angloamerikanischer Popkultur bedeutete nämlich noch längst nicht deren Annexion für deutsche Zwecke. Zunächst verlief die Einverleibung ohnehin mehr als schleppend. Erst mit der „British Invasion" des Beat entstand Mitte der 1960er bei jungen Deutschen der Wunsch, diese Musik nicht nur zu hören, sondern selbst zu machen. Im Prinzip war das die nächste Eskalationsstufe ihrer Selbstentfremdung: junge BritInnen zu werden, eine Mimikry an deren Sprache und Körperlichkeit zu versuchen. Deutsche Beatbands der 1960er redeten in fremden Zungen und sie waren von fremden Geistern besessen („Prae Kraut Pandemonium" heißt nicht von ungefähr die wichtigste Retrospektivreihe zum Thema). Ihre Texte stammten aus dem Wörterbuch, und auch sonst erlaubten sie sich kaum Eigenmächtigkeiten.
Dass sich Deutsch nicht als Poptextsprache eigne, war lange Zeit Konsens (selbst heute finden nicht wenige Pop auf Deutsch grundsätzlich unsäglich). Wo es versucht wurde, entstand zunächst auch kein Pop, sondern nur deutsches Sonderformat: der „Schlager".
In ihm wurde das Popfremde zu Fake-Akzenten und Fernweh verbogen, in dem das alte Expansionsprogramm kleinlaut nachhallte. Im Begehren des Fremden blieben der und die Schlagerdeutsche immer TouristIn:

> „Flowertime in San Franzisko/Ich seh' Blumen blüh'n in Deinem Haar/Ich träum' mit Dir in San Franzisko/Von einer Welt so hell und klar",

sang Bernd Spier in der deutschen Version von Scott McKenzies „If you're going to San Francisco". Deren leiernde Züchtigkeit war ein Affront, eine Veruntreuung des geheimnisumwitterten Fremden als verdruckstes Eigenes. Die Diskrepanz, das Dünne, Unwirkliche und Substantiell-Behämmerte, das den deutschen Schlager lange Zeit ausmachte, war der Beweis dafür, dass „deutscher Pop" nicht ging. Die Germanisierung zombiefizierte alle Popzeichen, derer sie sich bemächtigte. Sie schläferte sie euthanasisch ein, wie sich gut in Spiers weggetreten-sediertem Gesang hören lässt. Und: Er sprach die Welthauptstadt der zeitgenössischen Poperwartung tatsächlich *deutsch* aus, einen Auraverlust den der vorgetäuschte Anglizismus von der „Flowertime" nur unzureichend kaschierte. Das Deutsche entstellte die Popcodes bis zur Vernichtung; der alte Horror kehrte als Incredibly-Strange-Music-Farce zurück.
Für spätere Popgenerationen war das Nichtauthentisch-Hohle des Schlagers eine Fundgruppe für Verfremdungsstrategien; für Popaffizierte der Originalzeit blieb er der Feind, weil Pop keine Kompromisse mit dem Deutschen eingehen durfte: Dass die Beatles ein paar Stücke auf Deutsch einsangen, ging gerade noch als Vorleistung für spätere Raritärencompilations durch, Cliff Richards deutsche Platten waren hingegen bereits Schlager: Sie klangen genuin deutsch.
Die „erste Rockband mit deutschen Texten" – Ihre Kinder aus Nürnberg – stand von daher von vorneherein unter enormem Rechtfertigungsdruck: „Merken Sie was? Das ist nicht ‚deutsch'. Das ist was anderes", behaupteten die Linernotes ihrer ersten Platte. Aber das war natürlich Wunschdenken. Ein paar Zeilen weiter unten heißt es über das Catering beim Produzenten Dieter Dierks (das noch gar keines war, sondern utopielose „Bewirtung"): „man aß die Strammen Mäxe seiner Mutti, die unser aller Mutti wurde". Und: „Wir sind die Kinder unserer Eltern. Eltern und Kinder bedingen sich gegenseitig".
Ungefähr so klang die Platte dann auch. Ihre Radikalmisslungenheit schuf aber nur eine letzte abschreckungspolitische Galgenfrist von ein, zwei Jahren, bis weitere Deutschrockgruppen nachrückten. Die ersten, die konsequent deutsch sangen, waren Politrockbands wie Floh de Cologne, Panther und Hotzenplotz (später umbenannt in Volks-Musik!). Sie glaubten keine englischen Texte mehr zu brauchen, ihre linken „Inhalte" wären gewissermaßen naturwüchsig *gegen* Deutschland (verstanden als generationaler Zusammenhang mit den Nazis). Was natürlich falsch gedacht war, wie die (krypto-)nationalistische Geschichte der BRD-Linken von Dutschke über die RAF in die Linkspartei zeigt.
Allerdings erreichten die wenigsten von ihnen überhaupt irgendwen. Mit einer Ausnahme: Ton Steine Scherben. Die hatten allerdings begriffen, dass eine Zurückweisung der deutschen Wirklichkeit sowohl material- als auch präsenzästhetisch gezeigt werden musste. Und das bekam Rio Reiser als einziger Deutschrocksänger tatsächlich auch hin. Er sang deutsch auf eine Weise, in der etwas vom alten Popfremden erhalten blieb, vielleicht weil er als Schwuler ohnehin aus dem Volkskörper gefallen war. Der Bildvorrat seiner Texte schien eher aus dem Alten Testament zu stammen, enthielt also auch einen (vermutlich unbewussten) jüdischen Subtext, etwa wenn er den Exodus predigte:

> „Gibt es ein Land auf der Erde/Wo der Traum Wirklichkeit ist/ Ich weiß es wirklich nicht/Ich weiß nur eins und da bin ich sicher/ Dieses Land ist es nicht".

– „Land" konnte in diesem Zusammenhang natürlich alles Mögliche meinen: „die Scholle" oder doch nur den „Staat"… Reiser verfügte recht virtuos über jene Vagheit, die „Lebensgefühl" aufnehmen und erzeugen konnte. Seine Verhaftung als „Volkssänger"[8] zeigt, dass sich solche Zeilen ebenso gut als Kapitelüberschrift in der grünalternativen Niedergangsbiographie gebrauchen lassen, wie sie in den Sehnsuchtshorizont der NPD passen, bei deren Veranstaltungen Scherben-Songs längst zum festen Repertoire gehören.[9]

Bundesrepublikanische Zusammengesetztheit

Bis Ende der 1970er ließ sich das Deutsche als Popsprache trotzdem so gut wie gar nicht benutzen. Real existierende Deutschrockbands wie Franz K. sorgten eher dafür, dass deutsche Rocktexte als

Mainz: *Ventil* 2010, S. 98

8 Vgl. dazu Hartwig Vens: „Unsere Lieder sind einfach, damit viele sie mitsingen können'", in: Wolfgang Seidel (Hg.): *Scherben. Musik, Politik und Wirkung der Ton Steine Scherben*. Mainz: *Ventil* 20005
9 Vgl. Ebd. S. 109

eine Leerstelle stehen blieben, als ein Unort und schwere popästhetische Verfehlung. Was sie von sich gaben, war unglaublich seltsamer Quatsch. Die Novalis-Textpassage, die üblicherweise hierfür als Beleg angeführt wird, zeigt, wie unwohl sich der deutsche „Sinn" in „Poptexten" fühlte: „Wer Schmetterlinge lachen hört/Weiß wie Wolken schmecken". Das war genau so bescheuert, wie es sich auch anhörte – und auf keinen Fall eine funktionierende Popbehauptung à la „Clouds taste metallic" (Flaming Lips, 1995). Zudem gab der „Deutschrock" durch regelmäßige Backlashs in die Finsternisse des Eigenen (wie „Dialektrock") zu erkennen, wo er hingehörte: in die Trostlosigkeit einer dumpfen Gegend.

Erst mit dem deutschen Punk und New Wave wurde „Deutschsein", wo es ihm nicht zu dummdreister Affirmation verunglückte – oder zur blöden Weinerlichkeit darüber, etwas nicht zu dürfen (wie in „Ein deutsches Lied" von Nichts) – als Entfremdungszeichen im Sinne der neuen Ästhetik benutzbar.

> „Das Beste an bundesdeutscher Popmusik war ihre Sekundarität: ihr Bezugnehmen, Imitieren, Fixiertsein auf angloamerikanische Vorbilder",[10]

schrieb Diedrich Diederichsen 1990 in den Linernotes für den Sampler „Geräusche für die 90er". Und der agierte in einem mehrfach von Geschichte aufgewühlten Raum: 10 Jahre nach „Geräusche für die 80er", einem frühen Überblick über die entstehende deutsche Punk- und New-Wave-Szene, und ein Jahr nach dem Ausfall jener Spaltung, die „bundesrepublikanische Kultur" erst ermöglicht hatte. Zu deren Vorzügen gehörte: „weniger Nationalismus als in anderen Staaten"(Ebd.). Und weniger Identität im affirmativen Sinne. Eher gab es eine nicht unspannende Form der Nichtidentität, aus der heraus deutsche Texte fabriziert werden konnten: als Aneignung dieses Nichtidentischen und als „Anerkennen der Künstlichkeit, des Zusammengesetztsein, des Kolonisiertseins, der westdeutschen Nachkriegspsyche und -kultur"(Ebd.). Diese Möglichkeit sah sich 1990 aber bereits einer veränderten kulturpolitischen Situation gegenüber, „die die Lüge von ‚deutschen Roots' wiederaufbereiten wird"(Ebd.). Vermutlich war „die alte BRD" die beste Zeit, die es in Deutschland seit dessen Erfindung gegeben hat: ein beinahe-utopischer Nichtort der Bindungslosigkeit und der hedonistisch besetzbaren Entwurzelung, der Dekollektivierung. Selbst die Nationalmannschaft spielte wohltuend schlecht, mitreißend an ihr war lediglich, dass sie das Mitsingen der Hymne demonstrativ verweigerte und damit klarmachte: Auf dem Platz standen keine völkischen Mandatsträger, sondern abgezockte Profis, denen „ihr Land" scheißegal war.

Beinahe hätte von hieraus also arrogant auf den Nationalfarbenschwachsinn der Nachbarländer geblickt werden können. Stolz auf den eigenen Unstolz zu sein, verbat sich natürlich angesichts der Gründe für diese einmalige Chance, nichts mit Land, Volk und Fahne (die Staatsbegräbnissen vorbehalten blieb) zu tun haben zu müssen.

Aber sie ließ sich nutzen. Die „Verkrampfung" war Entspannungstechnik und Bewusstseinserweiterung in einem. Ein Luxus, der als Freiraum verteidigt werden musste gegen alle, die ihr im Geschichtsgully verschwundenes Deutschland zurück wollten, wie Heinz Rudolf Kunze, der schon 1984 nölte: „Deutschland, ich vermiss Dich".[11]

Aber der gehörte zu jenen Ex-LiedermacherInnen, die in der Nach-NDW-Zeit zu grünalternativem Deutschpop umgetopft wurden. Und der Sentimentalitätstyp, den sie verzapften, war sowieso verdächtig. Ihre gnadenlose Verachtung war identitätsbildende Maßnahme fast aller BRD-Subkulturen. Sie übten ja bereits den „Sei du selbst!"-Befehl ein, jenen Jargon der Eigentlichkeit, der nach 1989 sofort mit nationalem Selbst aufgefüllt werden konnte. Ihrer Drei-Bier-Identität, die sie auf Platten spazieren führten, die „Schweißperlen" oder „Bochum" hießen, wurde von deutschen Postpunkgruppen ein künstliches, ironisch-distanziertes Popdeutsch entgegengewuchtet, das das Nicht-Identische zu genießen und zu beschützen schien: „Jede Welle ist eine tote Welle/Was immer lebt ist die Dt. Scham/Die Dt. Scham sitzt euch im Nacken/Denkt immer daran/Die Dt. Scham stirbt niemals", skandierten Mutterfunk 1981, und sie klangen gar nicht traurig dabei.

Die Unverwandtheit der NDW-Texte ahmte die fremde Sprache englischer Popstücke auf Deutsch nach. In ihnen fand sich etwas von dem, was Gilles Deleuze und Félix Guattari über das Pragerdeutsch bei Kafka gesagt hatten: ein „Fremdwerden in der eigenen Sprache"[12]. Kafka selbst hatte von der deutschsprachigen jüdischen Literatur in Prag einmal als „kleine Literatur" gesprochen. Für Deleuze/Guattari war sie die „einer Minderheit, die sich einer großen Sprache bedient."[13] Als minoritäre Praxis stünde sie im performativen Widerspruch zur Identität, die in der Muttersprache verbrieft wäre. Sie sei nicht „Literatur der großen Meister"[14], als die die deutsche tradtionell inszeniert wird, sondern eine, die ein „anderes Bewußtsein und eine andere Sensibilität"[15] herstellt. Sie repräsentierte eine Subkultur, und keine Kultur.

Deswegen tendierte sie zur Unverständlichkeit, die aber nicht ihr Problem, sondern ihr Freiheitsmoment ist. Deleuze/Guattari entwerfen so einen neuen Kafka, dessen Texte nicht mehr Ausdruck psychischer oder kultureller Notlagen waren. Sie ringen nicht mit einer aufgrund von Familienkonstellation und den negativen Folgen der Moderne unmöglich gewordenen Identität, sondern sind bejahte Nichtidentität, ein: „Ausweg für die Sprache, für die Musik, für das Schreiben. Was man gemeinhin Pop nennt – Popmusik, Popphilosophie, Popliteratur: *Wörterflucht.* [im Original deutsch!]. Vielsprachigkeit in der eigenen Sprache verwenden"[16].

Die Zurückweisung ästhetisch gestalteter Harmonie von Volk, Kultur und Sprache, wie sie „große Literatur" verbürgt, zeigt sich vor allem in Dissonanzen und einem generellen Missklang, sie äußert sich in einem „ganz nüchternen und strengen Schrei; in ihm das Hundegebell, den Afffenhusten, das Käfergesumm freisetzen; eine Synthax des Schreis machen […] bis zu einer Deterritorialisierung, die nicht mehr durch die Kultur oder den Mythos kompensiert wird"[17]. Das NDW-Deutsch verdoppelte in seinen besten Momenten die alte Popentfremdung:

> „NDW-Bands versuchten englisch zu singen, diesmal aber auf Deutsch. Ihre Texte klangen in der vertrauten Sprache der eigenen

10 Diederich Diederichsen: *Deutschland – Noiseland*. Linernotes zu „Geräusche für die 90er", What's so Funny About.. (1990)

11 In „Deutschland (Verlassen von allen guten Geistern)" auf: „Die Städte sehen aus wie schlafende Hunde", WEA (1984)

12 Vgl. Frank Apunkt Schneider: *Als die Welt noch unterging. Von Punk zu NDW*, Mainz: *Ventil* 2007, S. 232

13 Gilles Deleuze/Félix Guattari: *Kafka. Für eine kleine Literatur*, Frankfurt am Main: *Suhrkamp* 1976, S. 24

14 Ebd. S. 26

15 Ebd.

16 Ebd. S. 38f.

17 Ebd. S. 37

> Umgebung fremd, anders, neu, seltsam, ungehört, unverständlich, schizoid, eben so, wie die ersten englischen Poptexte damals in den Kinderohren derjenigen geklungen hatten, die sie nun mit dem Vokabular der deutschen Sprache nachbauten."[18]

Nach dem Niedergang der NDW waren deutsche Texte aber erst einmal verbrannt. Ein weiteres deutsches Popsonderformat: die BlödelbardInnen hatten ihren Antisinn öffentlich zu feuchtfröhlichem Unsinn degradiert, der grünalternative Deutschpop machte wenig später öffentlich-rechtlichen Sinn daraus. Für ein paar Jahre nahmen die meisten Bands wieder zur Sekundarität des Englischen Zuflucht und begnügten sich damit, kopierverlustreiche Versionen des Angloamerikanischen zu sein.

Lebenslange Reeducation: Die Hamburger Schule

„Geräusche für die 90er" leitete aber bereits eine zweite Welle antiidentitärer deutschsprachiger Popmusik ein. Die Option, in einem Andreas-Dorau-Sinne bundesrepublikanisch zu sein, war ihr verbaut, denn die „gute alte BRD" war längst dabei, neues Deutschland zu werden. Ihre alten Vorzüge wurden genauso gnadenlos abgewickelt wie DDR-Betriebe.
Also verstärkten Cpt. Kirk &., Kolossale Jugend und andere die Dissonanz. Dazu mussten sie allerdings deutsch singen. Denn nur so ließ sich eine produktiv missverständliche deutsche Popkommunikation herstellen, ein „Pop gegen Biographie"[19] (so der Titel von Kristof Schreufs Rückblick auf seine Zeit mit Kolossale Jugend). Ihr Ringen um Ausdruck misslang *als Ausdruck*, aber als Ausdruck des Misslingens setzte es ungeahnte Textenergien frei, die auf verquere (oder sogar: queere) Weise wie Popbotschaften funktionierten: als aufgewühltes Sprechschreien, das vom Körper kam und auf ihn eindrosch.

> „In diesem zum Getöse angeschwollenen Missverständnis des Fremden, Auferlegten, Anderen lässt sich, wenn [es] gelungen misslingt, erkennen, was vom Hiesigen aufbewahrt und erinnert zu werden wert ist"[20],

fand Diedrich Diederichsen. Was gesungen wurde, ergab keinen zusammenhängen Sinn, aber einen schnellen Wechsel zwischen manieriertem Schwachsinn und scharfzackigen Erkenntnisblitzen (v. a. beim frühen Distelmeyer, der konsequent zwischen Pennälerlyrik und Präzision zu pendeln verstand). Die neue Sprechweise war sperrig, kaputt und voller Sprünge, ungelungener Wendungen und hilfloser Abstraktheit. Sie berührte in manche Fällen als sprachliche Ohnmachtausübung, in anderen nervte sie, in wieder anderen wollte sie genau das. Sie war zusammengebaut, und oft flog sie auch gleich wieder auseinander. Jedenfalls war das keine Meistererzählung (auch wenn Distelmeyer sich das später vom Feuilleton einreden ließ, um in letzter Minute noch ein deutscher Dichter zu werden).
So wie „Geräusche für die 80er" ein Gründungsdokument der NDW gewesen war, wurde „Geräusche für die 90er" eines für den neuen Underground, der auf Deutsch gegen das Deutsche ansang. Und das ging, ohne sich inhaltlich zu positionieren (was er natürlich trotzdem tat: als Wohlfahrtsausschuss oder als Bandshirt der Kolossalen Jugend mit dem Aufdruck: „Halt's Maul, Deutschland"). Es reichte, die kommunikativen Grundlagen des Kollektivs zu verweigern: die Verständlichkeit, in der seine Befehlsstrukturen aufgehängt waren (und die oft in Befehlsform von den betreffenden Bands eingefordert wurde).
Als Gattungsbegriff für diese neue Musik bot sich zweierlei an: 1. „Hamburger Schule" und 2. „Diskursrock". Natürlich wurde beides von den Beteiligten vehement zurückgewiesen, schließlich waren die ja MusikerInnen, deren je Eigenes (schon aus marktstrategischen Gründen) nicht mit Fremdem zusammen in eine „Schublade" gehört. Aber das war reflexhaftes, antrainiertes Gewäsch, denn die Vorteile dieser Begriffe lagen klar auf der Hand: Mit *Schule* war gesagt, dass der in Hamburg als „Szene" konzentrierte Ansatz prinzipiell in andere Städte übertragbar war. Und dass es um Lernprozesse ging, und Arbeit, anstatt Bohemeklischees zu erfüllen, wie es die traditionelle Stellenbeschreibung des Kunstsubjekts ja vorsieht. Außerdem hieß es, dass MusikerInnen nicht nur über eine bestimmte Bandbreite an Intelligenztypen verfügen mussten: die soziale und die ästhetische, serviert mit einer Brise Streetwiseness. Sie sollten *auch* Intellektuelle sein (dürfen): buchklug und belesen, ja eventuell sogar über *Begriffe* verfügen. „Die Hamburger Schule entstand dadurch, dass sich unintellektuelle Punks (wie die Zitronen und ich) auf die Intellektuellen einließen. Das hat lange gedauert, und es gab viele Momente, wo wir es aufgeben wollten", meint Knarf Rellöm rückblickend.[21] Und doch hat es eine Zeit lang funktioniert.
Diskursrock distanzierte sich wiederum von rockistischen Leitwerten wie (ungefilterte) Selbstaussprache, Unmittelbarkeit und der Pflicht zur intellektuellen Verwahrlosung. An deren Stelle traten Aushandlungsprozesse, in denen Positionierungen erarbeitet und politisch notwendige Umerfindungen vorgenommen wurden, wie die, mit der Die Goldenen Zitronen 1994 auf die wiedervereinigte deutsche Pogrombereitschaft reagierten.
Dazu mussten Textaussagen allerdings überproportional wichtig genommen und in legendären Diskussionen (die meist Die Sterne trafen) kritisiert werden, woran sich auch Magazine beteiligten, die selbst Bestandteil von „Diskurssrock" werden konnten. Alte Arbeitsteilungen wurden über Bord geworfen, und das nicht nur aufgrund von Doppelbegabungen: MusikerInnen äußerten sich schriftlich, und gaben dabei ganz passable Figuren ab. Man/frau konnte dazugehören, einfach nur, indem man/frau darüber schrieb. Dieses Gefühl lag jedenfalls eine Weile in der Luft. Es wurde u. a. dadurch getriggert, dass es plötzlich Bandinfos gab, die nicht generisch uninteressant waren, sondern Bestandteile eines Gesamtaussagesystems.
Live kamen nicht mehr unbedingt Bands auf die Bühne, sondern Diskussionsangebote, die sich natürlich sofort den Vorwurf einhandelten, zu viel zu reden, also sich nicht wie IndiemusikerInnen zu benehmen, verdammt noch mal! Vor der Folie in Deutschland valider Kunstbegriffe war das eine Zumutung, und die gehörte zum Programm einer „Ästhetik der Zumutung". Zumutung (von Kommunikation und Auseinandersetzung) war es z. B., wenn Jochen Distelmeyer sich in der alten Blumfeld-Phase von der Bühne herunter für eine sexistische Äußerung entschuldigte oder jemanden, der angesichts seiner Running-Gag-artigen Gitarrensaitenprobleme „Geld zurück!" gerufen hatte, 20 Mark in die Hand drückte. Wer den neuen Distlemeyer auf seiner Solotournee erlebt

18 Schneider: *Als die Welt noch unterging*, S. 232

19 Vgl. Kristof Schreuf: „Pop gegen Biographie", in: Jörg Sundermeier/Werner Labisch (Hg.): *Hamburgbuch*, Berlin: *Verbrecher Verlag* 2004

20 Diederichsen: *Deutschland – Noiseland*

21 In einem persönlichen Gespräch vom November 2010, das einen der Ausgangspunkte für diesen Text bildete.

hat, wird sich das kaum vorstellen können; Auseinandersetzung fand hier nur noch in den Grenzen von 2009 statt. Dass er sich irgendwann einmal geweigert hatte, dem Spiegel ein Interview zu geben, wirkte da wie eine Nachricht aus einer anderen Welt. Das Stilmittel der Kommunikation (mit der Konsequenz des Kommunikationsabbruchs) steht ihm heute leider nicht mehr zur Verfügung.
In einer weiteren Kommunikationsdimension trat dann noch der Kontext, der schon immer ein fixer Bestandteil des Popkunstwerks gewesen war, als sozialer Vollzug offen auf, z. B. indem Hamburger MusikerInnen sich bis etwa 1998 nicht damit begnügten, Musik zu machen, sondern eine bewegliche Infrastruktur waren, die Schreiben, Denken, Diskutieren, Labelarbeit, Kneipengründungen, Parties, offene Bandgrenzen, gescheiterte Beziehungen und gegenseitige Hilfe umfasste.

Skill the nation with a groove

> „England hat eine Pop-Kultur, die doofen Deutschen wollten Musik und die haben sie dann zu Genüge bekommen. Mögen sie daran ersticken!“[22],

schrieb Diedrich Diederichsen 1983. Ähnlich sah es 1999 aus: Plötzlich gab es nur noch Musik, die ohne mitgelieferte Problemebene sie selbst und folglich auch irgendwie „deutsch“ sein wollte. Bands wie Tomte, Wolke, Virginia Jetzt!, Silbermond, Juni, Enno Bunger (ad infinitum) waren von einem Tag auf den anderen *vorstellbar.* Und materialisierten sich dann auch gleich. Das unter Rotgrün eingeweihte Popdeutschland schluckte sie anstandslos in einer schier endlosen Fresswelle, leider ohne Diederichsens frommen Wunsch zu erfüllen.
Bei vielen Beteiligten klappten die alten Ansprüche einfach zusammen, meist aus im Einzelnen stets nachvollziehbaren ökonomischen Erwägungen. Tilmann Rossmy löste 1995 Die Regierung auf und nahm unter eigenem Namen Platten auf, die es ganz offensichtlich auf die Reviewsparten von „TV Spielfilm“ und „Brigitte“ abgesehen hatten. Die erste hieß „Willkommen zuhause“ und bot Refrains auf wie: „Ich geh’ den Herzweg/Ich verschließ mein Herz nicht“.
Tocotronic inspirierten ab 1996 ein Heer völlig unnötiger Indiebands, ebenfalls deutsch zu singen. Obwohl das Schlimmste noch bevorstand, geben die CD-Beilagen von Heften wie „Komm Küssen“ einen ersten Ausblick auf „deutschen Indiepop“, der um 2000 zum endlosen Schwall wurde, bei dem nur eines gewiss ist: Die nächste Newcomerband ist immer die schlimmste.
Musikalisch handelte es sich dabei um „deutschen Britpop“, materialästhetisch komplett uninteressant, aber um eine entscheidende Verschiebung herum gebaut: Die Beteiligten hatten in ihrer Sozialisation soviel Popkompetenz akkumuliert (wenigstens in einem Bachelor-Sinne), dass sie Pop weder als etwas Sekundäres noch als etwas Fremdes spielen mussten. Sie machten ihn zu etwas Eigenem, das nie wirklich daneben war, sondern – viel schlimmer: *mit sich selbst identisch.* Das war eine *ästhetische* Katastrophe und nicht bloß, wie Martin Büsser gemeint hat, „Schlager“[23]. Jedenfalls nicht in dessen alten Sinne als der materialisierte Beweis, dass funktionierende Popmusik auf Deutsch nicht zu haben war. Denn es funktionierte ja: ob im Radio oder in den Intro-Jahrescharts. So gut wie alle Bands waren strukturell bieder und kulturell angepasst, glatt, unkompliziert und mit Gott und der Welt (feat. „Deutschland“) versöhnt. Damit ruinierten sie Popkultur als Umerziehungsmaßnahme. (Das hatte der Schlager sich vielleicht vorgenommen, aber niemals wirklich eingelöst.)
Mit ihnen hatte sich „das Deutsche“ Pop anverwandelt und „die Deutschen“ konnten endlich so tun, als ginge es ihnen ganz marktwirtschaftsstumpf nur um Standortfaktoren und Marktanteile. Zu erobern war mit diesen Bands ohnehin nichts: Auf dem Auslandsmarkt waren sie unverkäufliches Mehrdesselben an der Unterkante eines hoffungslos überbelegten Durchschnitts.
Tomte, Kettcar oder Wir sind Helden (die lange wie eine Die Braut haut ins Auge-Coverband klangen) bezogen sich zwar noch auf die alte Hamburger Schule, aber sie wollten von deren Diskursrock nur den hinteren Wortbestanteil haben. Sie waren gewissermaßen eine Reformuniversion davon, und ihr „Diskurs“ erschöpfte sich darin, hin und wieder zu zeigen, dass sie die ungefähr richtige Meinung hatten. Wo sie politisch auftraten, achteten sie genau darauf, den Konsensradius niemals zu überschreiten, traten also möglicherweise noch für *Attac* auf, aber nicht mehr gegen Abschiebung.
Reste der alten Hamburger Bewegung sammeln sich heute eher auf den Pudelsamplern, bei denen deutsche Texte (und damit die nur durch sie möglichen Distanzierungsmerkmale) keine allzu große Rolle mehr spielen. Und das vielleicht aus gutem Grund.
Für den Relaunch des deutschen Nationalismus war es entscheidend, einen mit Deutschland ausgesöhnten Pop präsentieren zu können. Das neue Nationalgefühl kam ja nicht von dessen alteingesessenen Ventilationssystemen, sondern von Popsozialisierten, die ihre eigene Popgeschichte als Humankapitalposten aus der Bewerbungsmappe (zu der sie ihr Leben gemacht hatten) zogen, um zu beweisen, dass sie irgendwann einmal die Generalentnazifizierung „Pop“ durchlaufen hatten, und dadurch Vergangenheit hinreichend bewältigt, um jetzt wieder alles Erdenkliche (und auch das Undenkbare) zu dürfen. Außerdem gab es ja noch die NPD als Selbstvergewisserungsmedium: Sie wurde zur Sondermülldeponie für das Hässliche-Deutsche. In ihr konnte sich jede/r versichern, der/die das wollte, dass er/sie selbst ganz anders war als die redeungewandten, schlecht angezogenen Ewiggestrigen, die sich bevorzugt in Regionalparlamenten lächerlich machten. Man/frau selbst saß immerhin regelmäßig beim Italiener.
Wichtig war also vor allem, dass sich der staatstragende deutsche Pop vom Dumpfbackensound des Rechtsrock und -folk unterschied, wie er parallel auf obskuren Schulhof-CDs zirkulierte.
Die neue Lockerheit immunisierte ja bereits in ihrem Begriff gegen „krampfige“ Kritik, was Kunze, Grönemeyer und Purple Schulz so nie geschafft hatten, weil man/frau sich in ihnen hervorragend für Deutschland schämen konnte.
Und sowieso musste niemand pro-deutsch rumpöbeln, es reichte, kein Problem damit zu haben, wenn andere (die wie Sammy Deluxe oder Fler besser geeignet waren) das taten.
Wer die medial aufgedruckte Spaßbrille noch runterbekam, konnte in den EM- und WM-Phasen mit jedem Fensterblick auf das Testosteronüberschwemmungsgebiet feststellen, dass die neue Unverkrampftheit nur ein Romerofilm-Zitat war (alles was es darüber zu sagen gibt, findet sich in Eric Essers „Dawn of the Dorks“[24])

22 Diedrich Diederichsen: „Sounds. Plaudereien über das Ende des Musikjournalismus“, in: Daniel Hitzig/Markus Kenner/Aneth Spiess (Hg.): *Tonmodern. Texte, Fotos und Comics aus der aktuellen Rockszene*, Zürich: Rote Fabrik 1983, S. 12

23 Büsser: „Made in Germany“, S. 104

24 …der hier runtergeladen werden kann: http://underdogfilmfest.

und dass die Versuche, eine neue Unverkrampftheit herbeizureden, sich ganz schön verkrampften.
Nur fiel das fast niemandem mehr auf, abgesehen von denen, die über den Luxus eines geschlossen linksradikalen Weltbildes verfügten (und manchmal noch nicht mal denen).
Die Marschkapellen in die neue Unverkrampftheit waren stimmungstechnisch versiert genug, um mit der brodelnden Volksseele zu wallen. Dafür war es nur notwendig, alles was an deutschem Pop einmal sperrig oder schräg gewesen war, mit postideologisierender Subjektivität zu überschreiben, die ihre kleinbürgerliche Gefühlswelt immerhin perfekt kommunizieren konnte, anstatt sie – wie Novalis 30 Jahre früher – durch Pantomimen des Bedeutungsvollen zu verstellen.

Wir ist ein anderer: Die Schönheit der Verkrampfung

„Wie viele Stile, literarische Gattungen oder Bewegungen, auch ganz kleine, haben nur den einen Traum: eine sprachliche Großfunktion zu erfüllen, Dienste zu leisten als offizielle, als Staatssprache […]. Doch es geht um den entgegengestezten Traum: klein werden können.”[25]

Wo der beutedeutsche Pop Staatsraison geworden ist, muss es darum gehen, alte Errungenschaften zu bewahren, zumindest im Gedächtnis, und damit sich selbst als

> „jemand, der durch den Verlust des eigenen Sprechens zur Sprache gekommen ist, zu mehreren Sprachen, *Fremdsprachen*, entfremdet vom vorherrschenden O-Ton um einen herum“[26].

In dem Song „AKD“ (für „Arme kleine Deutsche“) der Knarf Rellöm Trinity gibt es ein fingiertes Telefongespräch, bei dem Rellöm von einer Jan-Delay-isierenden Stimme angerufen wird (Delay hatte zuvor ein ähnliches Stück herausgebracht und redete ohnehin gerne ähnlich dumm daher):

> „Ja, ich wollte mal sagen: Endlich haben wir Deutschen wieder ein unverkrampftes positives Verhältnis zu unserem eigenen Land und zum Patriotismus!“

Rellöm antwortet darauf: „Ich muss sagen, ich fand die Verkrampfung schöner…“
Dem *Patriotismusspam* wird hier kein *argumentativer* Widerspruch entgegengesetzt, sondern der Angerufene macht sich selbst klein vor dem aufgeblähten Wir. Seine Ichaussage unterläuft es und verweist auf das, was in ihm verloren geht.
Damit verweigert er sich einer Logik, die „Verkrampfung“ immer schon als Missstand markiert hat. Den Gegenbeweis zu führen, benötigte mehr Worte, als der gesinnungsterroristische Anschlag sie zulässt. Stattdessen wird Verkrampfung resignifiziert: als etwas Schönes. Dem Entkrampfungsbefehl wird sein Kampfbegriff entwendet und damit auch die Ebene der Auseinandersetzung gewechselt. Die Antwort erfolgt nicht in einer *moralischen* Dimension, sondern in der *ästhetischen:* Das „Schöne“ verweist auf „das Kunstschöne“ (als Opposition zur schwarz-rot-goldenen Verhässlichung) und auf eine popspezifische Ästhetik des schönen Krampfs (als Opposition zur natürlichen oder emotionsorthopädisch richtigen Haltung). Es sagt soviel wie: Verkrampfung ist funky und „das Ungesunde“ ein „Popschönes“ (wie bei Lou Reed).
Damit wären noch einmal ästhetische Strategien von „Pop“ gegen die Pflicht zum richtigen Verhältnis zum eigenen Land in Stellung gebracht. Und daran erinnert, dass Popgeschichte auch davon erzählt, wie sich „richtige Haltungen“ (als körperdisziplinarische Maßnahmen) überwinden lassen, um den Körper als Einschreibefläche von Ideologie zu befreien.
Möglicherweise bedarf es genau dieser Resignifizierung von Verkrampfung, statt bloß zu versuchen, mit dem entkrampften Deutschland in eine Debatte einzutreten, die schon mangels medialer Repräsentierbarkeit von Gegenpositionen zu Schwarz-Rot-Gold nicht gewonnen werden kann.
Dass linke Kritik der Renationalisierung sich meist im Modus der Klage oder als Warnung (vor dem vierten Reich, das ein Popreich sein wird) vorträgt, ist verständlich. Unter strategischer Perspektive wäre sie aber vielleicht sogar zu begrüßen: als Möglichkeit, wieder eine „unrichtige Haltung“ einnehmen zu können. Der deutsch versaute Pop ist schließlich eine Chance, zu zeigen, was an seiner statt „vom Hiesigen“ bewahrenswert wäre: Das Verkrampfte, Komplizierte, die Identitätsverweigerung, die eine andere, „kleine“ Identität bereitstellt.
Bestand nicht „deutsche Popidentität“ lange gerade darin, keine sein zu können…? – Aus diskursstrategischen Gründen empfiehlt es sich zwar, *normativ* zu behaupten, genuin deutschen Pop habe es nie gegeben. *Deskriptiv* wäre allerdings zu ergänzen, dass deutscher Pop zumindest eine genuine Identität des Nichtidentischen zur Verfügung stellte, die denen entgegengehalten werden kann, die sich unter Popidentität nichts anders vorstellen können als einen starken Selbstbezug und das Ineinsfallen von Subjekt, Nation und Pop.
Das wäre natürlich viel zu kompliziert, um von den Popidentitätszombies verstanden werden zu können, aber das Komplizierte und Verkrampfte wäre immerhin als Diskurswaffengattung wiedereingeführt. Und Deutschpop könnte sich vielleicht nicht in derselben Weise mit deutscher Popgeschichte im Einklang fühlen, wie er es gegenwärtig tut. Er wäre vielleicht sogar als der Verlust erfahrbar, der er immerhin ja auch wirklich ist.

(Schönen Dank an Knarf Rellöm für seine Mitwirkung an diesem Text)

Frank Apunkt Schneider (Bamberg) hat am 7. November 2014 in Bremen einen Vortrag zum Thema „Deutschpop, halts Maul!“ gehalten. Siehe:
https://associazione.wordpress.com/2014/06/05/frank-apunkt-schneider-bamberg-deutschpop-halts-maul-fur-eine-asthetik-der-verkrampfung/
Der Text ist ursprünglich in Testcard # 20 *Access denied - Ortsverschiebungen in der realen und virtuellen Gegenwart* erschienen. Wir danken der Redaktion der *Testcard* für die Erlaubnis zum Nachdruck. 2015 ist vom Autor im *Ventil Verlag* erschienen:
Deutschpop halt's Maul! Für eine Ästhetik der Verkrampfung. Deutsche Popmusik und die Hässlichkeit des Unverkrampften.

org/2007/uploads/media/dawn_of_the_dorks.ogg
25 Deleuze/Guattari: *Kafka*, S. 40
26 Theweleit: „Bonbonglas“, S. 155

Claudia Barth

Esoterische Selbsthilfe zwischen Selbstoptimierung und Selbstaufgabe

Praktizieren Sie Quantrum Entrainment und machen Sie mit Ihrem Leben ganz unschuldig weiter. Das ist das einzige Mantra, die einzige Friedenspredigt. Es ist so einfach.
Dr. Frank Kinslow, „Quantenheilung erleben", S.86

Ein Blick auf die Titel esoterischer Ratgeberliteratur legt nahe, dass es sich um Selbsthilfekonzepte handelt, in denen versprochen wird, ohne große Mühe Glück, Gesundheit und Reichtum zu erhalten, also optimal durchs Leben zu kommen.
Doch der Esoteriker selbst würden widersprechen. „Was zählt der Plunder der Welt? Ich suche eine andere Art von Glück. Keinen äußeren, sondern innern Reichtum, Ruhe und Harmonie." Von Selbstoptimierung fühlen sie sich weit entfernt. Sie sprechen von Selbsterkenntnis, einer bewussten Hinwendung zum Selbst, den eigenen unterdrückten Gefühlen, Bedürfnissen und Sehnsüchten. Um dem Widerspruch zwischen Selbstbild und Außenwahrnehmung von Esoterikern auf die Spur zu kommen, soll die esoterische Selbsthilfeliteratur anhand zweier Beispiele selbst zu Wort kommen. Diese werden ergänzt durch Aussagen esoterisch Praktizierender, die sich für eine Studie zu esoterischer Lebensführung zur Verfügung gestellt haben. (Barth 2012)
Esoterik ist eine Selbsthilfeform, zu der Menschen vornehmlich dann greifen, wenn sie im beruflichen oder privaten Lebensweg gescheitert sind. Wenn sich ihre bisherigen Verhaltensmuster zum Umgang mit Problemen als nachhaltig untauglich erwiesen haben und sie bereit sind, sich innerlich umzustrukturieren, um wieder Erfolg zu haben. Esoterik ist dementsprechend eine Diesseits-Religion. Es geht darum, für sich selbst und die Welt neue Erklärungsmuster zu finden, mit denen ein erfolgreiches Leben im Bestehenden möglich wird. Eine Interviewte, die am Leistungsdruck ihres Jobs in guter Position in der freien Wirtschaft gescheitert ist, im Privaten unglücklich ist und mittels Esoterik zu neuen Wegen finden will, erhofft sich durch Esoterik Aufschluss auf die „Frage hinter allem: Warum ist es so, wie es ist? Einfach mit dem Hintergrund. Wie kann ich's besser machen?"
Es geht um Sinnfindung für unverstandene Lebensereignisse, darum, inneren Frieden zu finden sowie um neue Handlungsstrategien, um künftig erfolgreicher zu sein. Die Interviewte möchte, „nicht mehr diese Leidensform" haben. Dies sei „eigentlich der Hintergrund, warum ich mich (mit Esoterik) beschäftige" (Barth, S.155).
Esoterik dient als Lebenshilfe. Innerhalb einer hochgradig marktwirtschaftlich strukturierten Masse an Techniken und Anbietern, deren Qualität von keiner Institution überprüft wird, können Menschen sich individuell ihre religiöse Synthese zusammenbasteln. Dabei ähneln sich die feilgebotenen Techniken stark. Im Folgenden werden anhand zweier sehr beliebter Bücher die Grundzüge esoterischer Lebenshilfe dargestellt. Es handelt sich um Bärbel Mohrs „Der kosmische Bestellservice" und Dr. Frank Kinslows „Quantenheilung erleben". Bei beiden handelt es sich um Bestsellerautoren der letzten Jahre, die neben diesen Publikationen weitere Bücher und CDs, mit zum verwechseln ähnlichen Titeln und Inhalten, veröffentlicht haben. Beide Bücher können stellvertretend für den esoterischen Lebenshilfemarkt gesehen werden. Die Grundlinien des dargebotenen Weltbildes liegen in nahezu identischer Weise jedem beliebigen esoterischen Bestseller zugrunde.

Der kosmische Bestellservice.
Eine Anleitung zur Reaktivierung von Wundern.
Auch wenn Bärbel Mohr am Ende ihres Bestsellers keinen einzige Literaturverweis angibt, so wird dem esoterisch einigermaßen vorgebildeten Leser schnell deutlich, dass sie ihre Ideen aus weithin bekannten esoterischen Quellen übernimmt. Allen voran ist hier der „Kurs in Wundern" der US-Amerikanerin Eva Schucman zu nennen (siehe Materialdienst der EZW 9/1996; 10/1999; 10/2000; 5/2002).
Kurz zusammengefasst lässt sich das Buch folgendermaßen beschreiben: „sei kreativ, nutze deine Möglichkeiten, lass` dich auf Neues ein. Alles ist möglich." Trotz versprochener umfassender Lebensänderung sind die konkreten Beispiele für gelingendes Leben am Ende des Buches spartanisch. So wird dort beispielsweise ausgiebig erläutert, wie trotz achtstündigen Büroalltags die Sehnsucht nach einem Sonnenbad im Freien erfüllt werden könne. Esoterische Lösung: den Chef um eine verlängerte Mittagspause bitten. Ernüchternd. (S.184)
Trotzdem sich also im realen Leben der Person, die den „kosmischen Bestellservice" als Lebensratgeber nutzt, äußerlich nicht viel verändern wird, sondern das Glück eher im Kleinen in Aussicht gestellt wird, wurden Bärbel Mohrs Universums-Bücher nach Angaben des Verlages über eine Million Mal verkauft.
Die Begeisterung für Mohrs Ausführungen liegt wohl weniger an den angeführten Alltagsverschönerungen, als vielmehr an der ungeheuren Empowerment-Rhetorik, die das Buch trägt. Sie verspricht jedem, die Realität kreieren zu können, in der der Einzelne leben möchte (S.38). Durch die eigenen Gedanken habe man die Macht, das gesamte Leben zu ändern (S.52). Dabei geht es niemals darum, die faktisch eingerichtete Umgebungswelt zu verändern, sondern darum, ein solcher „Glückspilz" zu werden, dass man in den eingerichteten Zuständen genau die Sonnenseite erheischt. Dass etwa die S-Bahn nicht mehr vor der Nase davon fährt, sondern man durch eine innere Verbindung zum Universum exakt zur richtigen Zeit am richtigen Ort stehen wird, wie Mohr ausführt (S.39). Wie man selbst zu einem „Hans im Glück" werden kann, will Mohr den Lesern in ihrem Buch eröffnen. Dabei holt sie zu einem umfassenden Esoterik-Rundschlag aus.

Quantenheilung erleben
Frank Kinslow verspricht uns in seinem Bestseller ebenso, durch die von ihm entwickelte Methode „Quantum Entrainment (QE)" „Wunder erleben" zu können und Frieden, Glück und Erfüllung zu finden. Seine Methode sei sanft und entspannend in

der Anwendung, sie benötige lediglich eine „subtile Veränderung der Wahrnehmung“ (S.11). Mittels Abkehr der Gedanken von äußeren Eindrücken sollten wir uns auf unser reines Gewahrsein einstimmen. Diese Bewusstheit unseres Selbst, jenseits der materiellen Verhaftung der Welt durch das eigene Ego, führe uns zur Erleuchtung und erzeuge automatisch Glücksgefühle. Damit lässt sich der Alltag zwar nicht verändern, aber bedeutend leichter durchleben. Kinslow geht es ebenso wie Mohr weniger um eine Veränderung der äußeren Realität, sondern in der Hauptsache um eine Verbesserung der eigenen Gefühlslage. Heilung im Sinne medizinischer Veränderung könne QE nicht bewirken, aber das Leiden an den vorhandenen Zuständen könnte beendet werden, womit, wie Kinslow es ausdrückt „alle Probleme“ beseitigt wären (S.227).

Kinslow vertritt seine Thesen mit der Attitüde vollkommener Gewissheit. Das „Selbst“, eine angeblich übernatürliche Instanz im Menschen, das er zum Dreh- und Angelpunkt seiner psychologischen Ausführungen macht, sei eine naturwissenschaftlich bewiesene Tatsache. Es sei durch die Quantenphysik identifiziert worden (S.59).

Das „Selbst“ als goldenes Kalb der esoterischen Psychologie

Mohr benennt als Kernpunkt ihrer esoterischen Unterweisung die Psyche des Einzelnen und den vermeintlich „richtigen“ Umgang damit, den es auf esoterischen Pfaden zu erlernen gelte. Die Psyche eines jeden von uns bestünde aus zwei Elementen. Eines davon sei authentisch, echt und göttlich. Sie nennt es das „wahre Selbst“. Das andere Element der Psyche sei problembehaftet, materiell, der Außenwelt verpflichtet, korrumpiert. Sie nennt es das „niedere Ego“ (S.99). Das „niedere Ego“ bilde sich im zwischenmenschlichen Zusammenleben heraus. Wir seien täglich mit dem Erwartungsdruck anderer konfrontiert, den wir zu erfüllen versuchten, und vergäßen dabei unsere eigenen Wünsche (S.208). Wir interagierten in Folge dessen nicht mehr frei, ungezwungen und lustvoll entsprechend unserer unmittelbaren Befindlichkeit, sondern reagierten vornehmlich nach eingespielten Mustern, deren Grundlage die Angst sei (S.99).

Ebenso ist nach Kinslow die Bewusstwerdung unseres „Selbst“ die „Grundlage für ein produktives, erfolgreiches und freudvolles Leben und der Kern, um den Quantum Entrainment kreist“ (S.65). Es sei unsere „Pflicht“, dass Selbst zu erkennen. Das Selbst sei nicht wirklich verstehbar, sondern nur erfahrbar. Trotzdem bemüht Kinslow sich an einer Vielzahl von Beispielen, es näher zu umreißen. Das Selbst wird als durch und durch positiver, mit Glück besetzter, ursprünglicher und bester Teil des Menschen beschrieben. Es sei die „Seele“, die „Lebenskraft“, ein „ursprüngliches Eu-Gefühl“ (Glücks-Gefühl). Es sei der Teil, in dem der Mensch „er selbst“ sei. Derzeit sei es überlagert von den Einflüssen des Ego-Ichs, das dem Spiel der Alltagswelt verhaftet, von Meinungen anderer beeinflusst ist und uns am erfolgreichen und glücklichen Leben hindert. QE fußt auf der schroffen Gegenüberstellung dieser beiden Ich-Anteile, weshalb Kinslow mahnt: „Wenn wir Quantum Entrainment praktizieren, werden wir uns schon bald ‚aufspalten“ (S.57).

Das „Selbst“ solle hervorgekehrt und zum ausschlaggebenden Maßstab für das eigene Fühlen und Handeln erhoben werden (Mohr S.30). Im wahren Selbst fühlten wir uns glücklich, sicher, frei von Angst. Kinslow benennt das Selbst als „die einzige Manifestation (der Schöpfung), die völlig gefahrlos und zutiefst nährend ist“ (S.64). Es sei durch „Intuition“ wahrnehmbar (betreffe also etwas, das rational – noch – nicht benennbar ist, aber emotional die Einschätzung einer Situation erlaube und einen gewissen Handlungsimpuls nahe legt). In diesem „wahren“, auch „höher“ genannten Selbst liegt Mohrs wie Kinslows Gottesbegriff. Dieser wahre Teil in uns verbinde uns mit dem Universum, in ihm trügen wir Gott in uns bzw. seien selbst göttlich, es sei unser „Gottselbst“ (Mohr S.87, 99, 111). Im Selbst seien wir grenzenlos und ewig, da wir durch das selbst mit der „impliziten Ordnung“, also der kosmischen Göttlichkeit und damit mit der Vollkommenheit verbunden seien. „Indem sie ihr Selbst entdecken, (...) erfahren Sie Gott. Ihr Selbst als Gott (S.86).[1]

---

1 Mohr ist sich zunächst nicht sicher, ob die universelle Energie, die göttliche Schöpferkraft, außerhalb des Menschen liege oder in ihm. Sie findet schließlich ebenfalls zur Synthese, indem sie es eine „Einheit“ nennt. In dem Moment, indem wir uns bewusstseinsmäßig in unserem wahren Selbst befänden, sei man selbst und Gott „eins“. In diesem Moment könne man über die gesamte Schöpferkraft des Universums verfügen (S.99). „Inzwischen bin ich drauf gekommen, was es bedeutet, dass der göttliche Wille und meiner eins sind. Es bedeutet (...), dass Gott sich meinem Willen beugt.“ (S.99)

Hier schießt Mohr über das esoterisch als Common sense vertretene Ziel hinaus. Für ihre Anpreisung esoterischer Weisheiten zum Zwecke zugespitzter egomanischer Ziele erhielt sie denn auch harsche Kritik aus esoterischen Kreisen, bis hin zur Behauptung, ihr Tod durch Krebs (2010) sei in diesem falsch verstandenen esoterischen Weg zu suchen. Ihre Beweggründe seien „niemals spiritueller Natur gewesen“, sondern verfolgten das Ziel , „sich selbst irgendwelche eigenen Wünsche zu erfüllen“ (Zeiten Schrift, S.56ff). Üblicherweise wird eine austaxierte Balance vertreten zwischen der Unterwürfigkeit unter kosmisch göttliche Gesetze und der daraus ermöglichten Meisterung weltlicher Anforderungen. („Unterstelle dich den kosmischen Gesetzen“ und erhebe dich, mache dich so zum „Meister“ über die Gesetze der materiellen Welt). Die drastische Selbstermächtigung „Gott beugt sich meinem Willen“ entspricht nicht dem üblichen esoterischen Verhältnis von Selbstermächtigung versus Unterstellen des eigenen Willens unter den Willen des Kosmos. Wobei dieses Verhältnis generell eines ist, dass zwischen totaler Unterwerfung (Erkenne, dass die kosmischen Gesetzmäßigkeiten gut sind und unterstelle dich ihnen freiwillig) und Allmachtsphantasien mäandert.

Esoterisch bewegte Menschen fühlen sich zumeist als Elite der Umwelt, als Vorboten einer neuen Zeit (des New-Age bzw. Wassermann-Zeitalters) und behaupten etwa, durch ihre Hände flössen heilende Energien, die andere von schweren Krankheiten bis hin zu Krebs kurieren könnten. Genauer nachgefragt sind es jedoch niemals sie selbst, die heilen, sondern sie sind lediglich “das Gefäß“, durch das die kosmisch-göttliche Heilerenergie wirke. Durch ihre Sonderstellung, quasi als „Medium“ zwischen dem Kosmos und den Menschen zu firmieren und als Kanal für Wunder zu dienen, erhalten sie gefühlte Selbstüberhöhung und Zugang zu übernatürlichen Kräften.

Es mag sich drastisch anhören, jedoch ist die Logik dieser Selbststilisierung am ehesten vergleichbar mit dem „autoritären Charakter“ (Horkheimer/Adorno), der an die unumstößliche, unumschränkte Weisheit und Allmacht des Führers glaubt, aber auf der anderen Seite (nach unten gerichtet) sich selbst als Erleuchteten ansieht, da ein Abglanz der omnipotenten Macht durch ihn auf die niedere Umwelt einwirken kann.

In der Esoterik sind es in der Regel nicht die Menschen, welche Wunderheilungen oder ähnliches vollbringen können, sondern es ist die erreichte Einheit mit den Zielen des Kosmos, die ihnen Macht verleihe, die sie Siege und Triumphe feiern lässt. In so fern sehen es esoterische gläubige Menschen durchaus auch als eigene Leistung an, sich der Macht des Kosmos und seiner vermeintlichen Gesetze so selbstlos zu unterstellen, dass sie durch den Pakt mit der Macht selbst zum Sieger über die Verhältnisse werden können. Bärbel Mohr überspitzt diese Logik in ihren Büchern, und trifft damit trotzdem den Kern vieler esoterisch ausgelebter Allmachtsphantasien.

Auch die Interviewten meiner Studie über esoterische Lebensführung sind als Lösung ihrer Probleme auf der Suche nach ihrem „eigentlichen Selbst", wie sie es nennen. Sie machen darin authentische Gefühle aus, die sie in ihrem harten Streben, die täglichen Rollenanforderungen zu erfüllen, unterdrückten und sich schließlich unglücklich und sich selbst entfremdet fühlten. Die bewusste Hinwendung zu den eigenen Gefühlen und die Abkehr von äußeren Verhaltensanforderungen ist der Grund, weshalb sich Esoteriker selbst als unangepasste Opponenten gegen den Druck der Welt fühlen, als Widerständler. Esoterik bedeutet für die befragten Menschen: „Befreiung. Also, schon das Gefühl, jetzt irgendwie, mit meinem Gefühl nicht ganz auf'm Holzweg zu sein." Die eigenen Gefühle und Sichtweisen, die im „eigentlichen Selbst" verortet werden, werden hervorgekehrt, und gesellschaftlich überformte Anteile des eigenen Ichs abgelehnt. Für einen anderen Interviewten bedeutet Esoterik herauszufinden, „wer man eigentlich selber ist. Selbstfindung. Und dass man vor allen Dingen die Fremdeinflüsse mal los wird." Esoterik sei „der Weg, sich mit dem eigenen Innenleben zu beschäftigen mit dem Ziel, sich von den Spuren und übernommenen Bedeutungen dieser gesellschaftlichen Welt zu befreien."
Ob die esoterische Berufung auf diese vermeintliche Innerlichkeit hält, was sie verspricht, sei im Folgenden untersucht.

Das psychische Dilemma des modernen Menschen als Grundlage esoterischer Lebenshilfe

Mit dieser Aufteilung der Psyche des Menschen in zwei Teile – einem „authentischen" inneren versus einem von außen beeinflussten, aufoktroyierten – ist die esoterische Menschenkunde der gängigen etablierten Psychologie noch recht nahe. Auch diese vertritt seit ihrem Bestehen die Theorie, dass einander entgegengesetzte Zentrifugalkräfte auf die Psyche des Menschen einwirken, und der Einzelne die Leistung der Selbstregulierung vollbringen müsse, die Antriebskräfte in eine ausbalancierte Identität münden zu lassen. So etwa Freuds Konzept, indem das „Es" (innere archaischen Triebe) gegen das „Ich" (übernommene gesellschaftliche Verhaltenserwartungen) kämpfe. Spätere sozialwissenschaftliche Schulen differenzierten dies aus, wie etwa der Symbolische Interaktionismus nach G.H. Mead. Dieser sprach von einem inneren „Ich", eigenen Antrieben und ausformulierten Wünschen, das im Spannungsfeld zum gesellschaftlich geformten „Selbst" stünde, das die Erwartungen der Gesellschaft an die eigene Person, an die eigene Rolle permanent taxiert und neu justiert.
Das Entstehen einer inneren Instanz, die die eigene Person ständig anhand der Erwartungen der äußeren Gesellschaft überprüft, sich selbst in der jeweils angenommenen Rolle (Schüler, Arbeitnehmer etc.) verortet ist in der modernen Gesellschaft zur unausweichlichen Aufgabe der Individuen geworden. Die verbindliche Einschätzung und selbstdisziplinierte Erfüllung der eigenen Rolle ist in einer vertraglich organisierten demokratischen Gesellschaft der freien Bürger zu einer existentiellen Frage geworden, die über Teilnahme oder Ausschluss aus dem gesellschaftlichen Leben entscheidet. Deshalb sind Probleme wie die der Anerkennung durch Dritte, die Bedeutung der Meinung anderer über die eigene Person, heutzutage in einem anderen Maße von Bedeutung, als dies z.B. in historischen Gesellschaften mit fest zugewiesenen Plätzen durch einen Gewaltherrscher war. Die Herausbildung einer psychischen Instanz, die das wahrgenommene Bild der anderen über mich in mein Selbstbild einfügt, ist in der modernen Gesellschaft von zentraler Notwendigkeit.
Entsteht dieses Bild in gesellschaftlichen Verhältnissen, deren zwischenmenschliche Beziehungen von Angst- und Ohnmachtgefühlen, Ausgrenzung und Entfremdung geprägt sind, so spiegeln sich im gesellschaftlich induzierten Selbstbild diese permanente Unsicherheit und Fremdheit wieder. Im Innern wird dieser Ich-Anteil infolgedessen als negativ und bedrohlich empfunden, als belastender Teil, in dem man sich selbst fremd fühlt. Dies sind sozialpsychologische Ursachen für das Gefühl, eine Instanz des eigenen Ich sei gesellschaftlich überformt, fremdbestimmt und unecht.
Ebenso wird in modernen Gesellschaften von der unverbrüchlichen Individualität und inneren Freiheit eines jeden Menschen ausgegangen. Ein individueller Kern wird unterstellt, mit dem Menschen fähig zu eigener Meinungsbildung, Persönlichkeitsentwicklung und Einzigartigkeit seien. Oft wird dieser Kern des Menschen als „Seele" bezeichnet und damit letztgültig, weil metaphysisch abgesichert.
Die Herausbildung eines inneren Selbstbildes, dass den hier skizzierten Anforderungen genügt, ist keine leichte. Doch haben wir sie in modernen Gesellschaften alle zu leisten. Eines der humanistischsten philosophischen Konzepte zur Selbsterkenntnis hat in diesem Zusammenhang Foucault (auf Grundlage des altgriechischen Philosophen Sokrates) entwickelt. Er sprach von der Notwendigkeit der „Selbstsorge", mit der jeder Mensch seinen individuellen Kern herausarbeiten sollte. Dies könne nur in der Auseinandersetzung mit seiner gesellschaftlichen Gewordenheit gelingen. Es geht um eine sorgsame Auseinanderdifferenzierung dessen, was uns aufgrund gesellschaftlicher Rollenzuschreibung zukommt und dessen, was wir Kraft unserer eigenen Sichtweisen als Individualität davon absetzen. Der Weg zur Erkenntnis des eigenen Selbst, der „Seele" und der gesellschaftlich geformten Seite in uns verlaufe über einen Prozess des „Wahr-Sprechens". Jeder solle sich darin üben, die Wahrheit über seine eigene, rein persönliche Befindlichkeit und sein Bestreben zu sprechen, um seine Individualität herauszubilden. Davon abgetrennt sollte jeder Mensch seine Seite als „zoon politikon", als gesellschaftliches Wesen begreifen. Ein Jeder solle die Abhängigkeit der eigenen Existenz, des eigenen Gewordensein durch den Platz, an den man geboren ist, entschlüsseln und eine gesellschaftliche Reflexionsfähigkeit herausbilden. Diese solle schließlich zum politischen Handeln mit Blick auf alle führen. Nur durch die sorgsame Herausdifferenzierung des privaten Teils des Menschen und eines reflektierten gesellschaftlichen Anteils der eigenen Person sei der Mensch fähig, als demokratischer Bürger zu leben (vgl. Böhme, S.51ff.).
Die esoterische Lebenshilfe dreht sich um die Schwierigkeit, mit diesen Ansprüchen an die innere Selbststrukturierung des modernen Menschen zurechtzukommen. Dabei überspitzt sie die beiden Anteile des Menschen und setzt sie diametral einander gegenüber, anstatt ihre gegenseitige Bedingtheit anzuerkennen.

Esoterische Lösungswege

Die Übung des „Wahrheit-Sprechen", sich über sich selbst klar werden, führt auch Mohr in „Der kosmische Bestellservice" zu Beginn ihres Buches als philosophischen Einstieg an. (S.28) Wahrheit sprechen lernen über die eigene Befindlichkeit, biografische Verletzungen, Wünsche und Hoffnungen – diese therapeutische Leistung kann sich esoterische Lebenshilfe durchaus anheften. In vielerlei Techniken geht es darum, lange unterdrückte Ängste und Träume vor Dritten (im geschützten Rahmen esoterischer Zirkel) aussprechen zu lernen. Es kostet Mut,

dies zu tun, gerade auch für Menschen, die in ihrem bisherigen Leben wenig Chancen hatten, neben Pflichterfüllung auch eigene Vorstellungen offen artikulieren und ausleben zu können.
Im Folgenden wird dieser vermeintlich ureigene Teil des eigenen Ich als feststehende Größe verabsolutiert und zur einzig wahrhaftigen Instanz des Menschen erhoben. Kinslow nennt ihn den „Thron" des Menschen, den wir verloren haben und den es zurückzugewinnen gelte, um reich und glücklich zu leben (S.89).
Hierin schließt Esoterik an die übermäßigen Anforderungen an, mit denen ein innerer, privater Antrieb heute von den Einzelnen für den Arbeitsalltag gefordert wird. Die Veränderung der Arbeitswelt hat eine Vielzahl von Berufsbildern hervorgebracht, in denen es nicht mehr genügt, Dienst nach Vorschrift zu tun. Gefragt sind heute Menschentypen, die ihre Kreativität, ihre innere Motivation, ihre Eigenheiten bewusst einbringen und selbstmotiviert die vorgegebenen Zielvorgaben erreichen. Die Mobilisierung innerer Antriebskräfte, der persönliche Bezug zum Arbeitsprojekt, sind gefordert. Gleichzeitig wird den Einzelnen immer weniger fester Boden geboten, auf dem sie ihre inneren Anschauungen reifen lassen können. Es wird allseitige Flexibilität gefordert, sich auf heute das, morgen jenes Projekt „ganz authentisch" einzulassen und sich selbst permanent neu zu erfinden. Das um sich greifende Krankheitsbild des Burn-outs ist Folge dieser Strapazen. Das Selbst, so der französische Soziologe Alain Ehrenberg, sei durch diese permanente Anforderung erschöpft und ziehe sich in Depression zurück. Mit Esoterik erhalten die von der gestiegenen Anforderung, ihr Inneres zu vermarkten geplagten Mitmenschen nun eine Selbsthilfetechnik an die Hand, um diese gefragte „authentische" menschliche Antriebskraft des „Selbst" zu polieren und erhalten. Das Selbst muss im esoterischen Kontext nicht mühsam hergestellt werden, es ist einfach da, als Geschenk des Kosmos. Und es soll dazu eingesetzt werden, das tägliche Leben zu meistern.
Die Anforderungen des Alltags werden durch die Esoteriker zwar als belastend empfunden, erhalten aber in der esoterischen Metaerzählung eine neue Sinnunterlegung, durch die sie bereitwilliger angenommen werden können. Das übernatürlich-göttliche Selbst, mit dem der Mensch in dieses materielle Leben eingetreten sei, habe in Wahrheit das individuelle Leben des betreffenden Menschen für ihn speziell kreiert, um darin zu spielen (Kinslow, S.64). Mohr greift auf den esoterischen Grundsatz von Karma und Reinkarnation zurück, wonach wir uns innerhalb unseres Erdenlebens lediglich in einem „Spiel" befänden, dass vorgeburtlich von uns selbst ausgesucht sei, um unsere Seele durch die Erfahrungen zu vervollkommnen (S.63, S.180). Dementsprechend sei es „egal", welche Erfahrung man durchlaufe, wie das reale Leben eingerichtet sei, da jegliche Erfahrung zur Entwicklung der Seele beitrage. Auch vermeintlich schlechte, unmoralische Dinge seien ein Teil des großen Ganzen und nach esoterischer Sicht gleichwertig mit ethisch guten Handlungen. So konstatiert Mohr, das man auch ein Bordell eröffnen könne (S.104), ohne sich dabei schlecht fühlen zu müssen. Jegliche Anforderung kann angenommen werden, denn die Tätigkeit muss fürderhin nicht mehr in ihrem gesellschaftlichen Zusammenhang nach ethisch gut oder richtig bewertet werden. Esoterik entkleidet alle gesellschaftlichen Zustände ihrer allgemeingültigen Bedeutung und suggeriert, sie hätten einzig und alleine einen personalisierten Sinn für das Individuum: Sich daran karmisch zu verwirklichen, gleich, worum es sich handele. Kinslow versucht, moralische Skrupel zu zerstreuen, indem er alle Ereignisse, gut oder böse, als Teil der Vollkommenheit des Universums einordnet, gegen die der Einzelne sich nicht aufzubäumen habe. Lediglich unsere eingeschränkte weltliche Sichtweise würde uns daran hindern, dies zu erkennen. Die Einsicht in die kosmische Berechtigung aller weltlichen Erscheinungen beruhige hingegen unsere Seele (S.72).
So schafft es esoterische Selbsthilfe, dass die Dinge, die den Einzelnen vorher Leiden verursachten, bedingungslos akzeptiert werden und ihnen eine neue Sinnhaftigkeit unterstellt wird. „Völlige Akzeptanz bringt sie dahin, wo das Schwert des Leidens sie nicht treffen kann (Kinslow, S.86). Esoterik dient in diesem Sinne der modernen Herausforderung an den Arbeitnehmer: Bereitwillig jede gestellte Aufgabe anzunehmen, sie authentisch mit Sinn aufzuladen und gesellschaftlichen Nutzen oder Schaden des eigenen Tuns nicht weiter zu überdenken.
Für die meisten Menschen ist das Leben in den vergangenen Jahren immer weniger planbar geworden. Befristete Arbeitsverträge, erzwungene Ortswechsel, die Neuorientierung in der eigenen Biografie erfordern, sind Teil des Alltags. Die Welt bietet uns weniger feste, vorgefügte Lebensentwürfe, als vielmehr eine Fülle von Optionen, unter denen wir trotz schwer absehbarer Konsequenzen entscheiden müssen.
Um nicht dem Gefühl von Verunsicherung und Ohnmacht über den eigenen Lebensweg zu erliegen, stellt die Esoterik Techniken bereit, solch beständig abverlangte Entscheidungen mit einer großen Portion Gewissheit als richtigen, eigenen Weg akzeptieren zu können und sich dadurch nicht als Spielball fremder Kräfte, sondern als „an seinem richtigen Platz im Leben eingebunden" zu fühlen. Ein Student, den ich im Rahmen der Studie über esoterische Lebensführung interviewte, beschrieb ausführlich seine Verunsicherung zur Zeit seines Studienbeginnes. Der anstehende Ortswechsel für einen Studienplatz machte ihm zu schaffen, da er auf die deutschlandweit zentrale Vergabe der Studienplätze angewiesen war und sein zukünftiges Leben spontan und flexibel auf die angebotenen Möglichkeiten umstellen musste. Dass er sich schließlich in einer Stadt und an einer Universität wiederfand, in der er sich am richtigen Platz fühlte, erklärt er damit, dass seine esoterische Praxis ihm dazu nützte, seinen Lebensweg in „die richtigen Bahnen" zu bringen. Er geht davon aus, dass er über sein „eigentliches Selbst" Kontakt zu den impliziten Ordnungen des Kosmos habe. Diese verhülfen dazu, dass sein Leben gelingen würden. Er denkt, dass

> „unsere Interaktionen mit der Welt, nicht nur auf dieser physischen Ebene laufen, sondern dass es 'ne astrale oder spirituelle oder Sonst-was-Ebene gibt. (...) Wir sind nicht nur die physische Struktur, sondern es gibt auch noch 'ne Art energetische Struktur mit höherem Schwingungsgrad (...). Und wenn ich mit den energetischen Ebenen arbeite und da was gerichtet wird, werden meine Bahnen und Bewegungen in dieser Welt wieder 'n Stück (...) zurecht gerückt."

Dadurch ergebe sich der selbe Effekt, von dem auch Bärbel Mohr sprach: Das Glück, „dass ich zur rechten Zeit am rechten Ort bin". (Barth, S.238) Es handelt sich im Fall des interviewten Studenten um eine nachträgliche Ausdeutung seines Lebensweges, die ihm suggeriert, sein guter Kontakt zu einer höheren Macht habe dafür gesorgt, dass es ihm trotz unsicherer Verhältnisse gut ergangen sei. Ebenso prophezeit Kinslow seinen Lesern, dass sie mit seiner Methode für sich selbst immer das optimale herausholen könnten.

> „Wie werden sie handeln, wenn Sie Ihres Selbst gewahr sind? (...) Sie werden – und das ist der Knüller – spontan *richtig* handeln. Ja, Sie können nichts mehr falsch machen"! (S.67)

Die Begründung liegt darin, dass wir über unser Selbst mit der Göttlichkeit verbunden seien. Harmonisierten wir uns mit den Gesetzen des göttlichen Universums, so entstünde eine Resonanz, die dafür sorge, dass unser Leben gelinge. Gleiches steckt im Wort „Entrainment", das Kinslow seiner Methode als Titel gab. Entrainment bedeutet die Synchronisation innerer Vorgänge mit externen Einflussfaktoren, also die Harmonisierung unseres Inneren mit der sogenannten impliziten Ordnung des Kosmos.

Wie gut ein Mensch die spirituelle Meisterschaft der Einheit mit dem Kosmos beherrsche ist laut Mohr daran erkennbar, wie gut sein Leben funktioniere. Ziel ist es, dass „sich deine innere Verfassung klar erkennbar in einer reibungslos funktionierenden äußeren Wirklichkeit widerspiegelt" (S.40). Besser kann der Effekt der Anpassung an das Bestehende durch esoterische Lebensratgeber kaum ausgedrückt werden (– obwohl doch seitens der Esoteriker vordergründig beständig mit einer Abkehr von gesellschaftlichem Erwartungsdruck argumentiert wurde).

Fazit

Ein bewusstes, planend-gestaltendes Eingreifen und Verändern der Welt als Wesen der polis, also in Absprache und Aushandlung mit anderen gesellschaftlichen Mitbürgern, kommt in der esoterischen Selbstdefinition nicht mehr zum tragen. Esoterische Selbstsuche hat nichts zu tun mit der oben zitierten Selbstsorge, also der bewussten Herausbildung beider Teile des demokratischen Ichs. Es geht um eine Negierung des gesellschaftlichen Anteils. Das authentische Selbst, die Seele, wird hingegen als einzig Wahres gesetzt. In ihr soll schließlich auch die Verbindung zum großen Kosmos, damit zur All-Einheit mit jedem und allem erreichbar sein. Diese ermögliche in esoterischem Denken nicht die Veränderung der Welt, aber die positive Gestaltung des eigenen Lebensweges durch hilfreiche Informationen aus der großen „impliziten Ordnung". „Ganz klar, das Universum kann sich nichts Besseres vorstellen, als dass DU ganz persönlich so glücklich wirst, dass dich kein Problem der Welt mehr schrecken kann" (Mohr, S.197). Die große Veränderung der Welt zum Besseren käme ganz von selbst, wenn jeder nur nach seinem persönlichen Seelenheil strebe.

Bärbel Mohr legt besonderen Wert auf die Macht positiver Gedanken und darauf, Glücksgefühle als wichtigen Marker für spirituelles Bewusstsein hervorzuheben. Dadurch, dass man nur an das Schöne und Erstrebenswerte denke und alles Negative aus seinen Gedanken entferne, könne die Realität schneller in die gewünschte Weise zurechtgerückt werden. Das Nachdenken, gar Zweifeln, sollten Menschen sich abgewöhnen. Laut Mohr „zerstört Zweifel jede Energie" die geeignet sei, spirituelle Wohltaten zu erhalten (S.41). Nur an das denken, was man selbst erreichen möchte, ohne dabei nach rechts und links zu sehen. „Die Welt gehört denen, die nicht nach links oder rechts denken, sondern nach vorn", so wirbt derzeit auch die Tageszeitung „Die Welt" für sich und bestätigt damit den gesellschaftlichen Trend, gesellschaftlich etablierte politische Denktraditionen ungeprüft zu ignorieren und stattdessen durch zielorientiertes Verhalten im Alleingang die Welt erobern zu wollen. Der Austausch mit anderen, Kritik und Diskussion gehören nicht zum Konzept der Esoterik. „Es ist nicht meine Aufgabe, den Lebensweg anderer Menschen zu kritisieren oder zu beurteilen. Meine Aufgabe ist es nur, meinen Weg zu erkennen." (Mohr, S.108). Es geht hierbei weniger darum, andere nicht abzuurteilen, sondern um Mohrs beständige Aufforderung, sich zuforderst um sein eigenes Glück zu kümmern. „Jeder ist seines Glückes Schmied" (S.217) und solle mit den Erwartungen an das Glück, dass er durch die Methode der „kosmischen Bestellservice" erhalten kann, nicht kleinlich sein (S.199). So, wie das „eigene Wohlbefinden (...) der allein ausschlaggebende Maßstab" beim Bestellvorgang mit dem Universum sein sollte (S.195), so erhielten wir vom Universum als Zeichen, dass es unseren eingeschlagenen Weg für „richtig" befinde, ein Wohlgefühl in unser Leben gesendet (S.205). Es ist ein einfacher Zirkelschluss: Die Bestätigung dafür, dass der esoterische Weg richtig ist, zeigt sich darin, dass unser Leben gelingt. „Das Maß der Wirksamkeit ist das Maß der Wahrheit!" „Hauptsache, es hilft." (S.92) Kurzfristig wirksam sind eine Menge Techniken. Das „Maß der Wirksamkeit" gibt keinen Aufschluss über die zugrundeliegenden Fehlannahmen einer Technik, geschweige denn über langfristige schädigende Auswirkungen. Wenn wie im esoterischen Menschenbild, die Wirksamkeit sich daran misst, dass sich „innere Verfassung klar erkennbar in einer reibungslos funktionierenden äußeren Wirklichkeit widerspiegelt" (S.40), so bedeutet dies, dass es sich um eine Technik handelt, in der es um Anpassung und Optimierung der eigenen Innerlichkeit an die Anforderungen der Umwelt geht. Der Preis dafür ist ein hoher. Es ist die Selbstaufgabe eines Teils im Individuum, das den Menschen zum gesellschaftlich verantwortlichen, zum demokratischen Menschen macht. Es ist die Preisgabe sich selbst als gesellschaftliches Subjekt und die Bereitstellung der Innerlichkeit zum Ausverkauf auf dem Markt gesellschaftlicher Verwertbarkeit.

Literatur

Barth, Claudia: Die Suche nach dem Selbst. Sozialpsychologische Studien zu einer Form moderner Religiosität; transcript Bielefeld 2012

Böhme, Gernot: Der Typ Sokrates; Suhrkamp; Frankfurt a.M. 1988

Ehrenberg, Alain: Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart; Suhrkamp; Frankfurt a.M. 2008

Kinslow, Frank: Quantenheilung erleben. Wie die Methode konkret funktioniert – in jeder Situation; VAK Verlags GmbH; Kirchzarten bei Freiburg 2010

Mohr, Bärbel: Der kosmische Bestellservice. Eine Anleitung zur Reaktivierung von Wundern; Omega-Verlag; Düsseldorf 1999

Zeiten Schrift 2011/2; Nr.69; S.56ff: Seiler, Ursula: Wenn Bestellungen beim Universum zum Bumerang werden; http://www.zeitenschrift.com/artikel/baerbel-mohr-wenn-bestellungen-beim-universum-zum-bumerang-werden#.Us3e6PutFck (08.01.2014)

Claudia Barth (München) hat am 22. Februar 2013 in Bremen zum Thema „Über alles in der Welt – Esoterik und Leitkultur. Einführung in die Kritik der Esoterik" referiert. Siehe: https://associazione.wordpress.com/2012/12/10/claudia-barth-munchen-uber-alles-in-der-welt-esoterik-und-leitkultur-einfuhrung-in-die-kritik-der-esoterik/

Wir danken der Autorin und der *Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen* für die Erlaubnis zum Nachdruck.

Peter Bierl

Der braune Geist der Waldorfpädagogik - Vom rassistischen und elitären Charakter der Anthroposophie

In der Öffentlichkeit ist Anthroposophie durch biologisch-dynamische Lebensmittel von Demeter oder Kosmetika von Weleda, Wala und Hauschka bekannt. Die Waldorfschule wird in der grün orientierten akademischen Mittel- und Oberschicht als Alternative zur öffentlichen Schule geschätzt, weil es viel Zeit für musische Fächer und weniger Stress gibt.[1] Anthroposophen werben damit, dass Schauspieler, Künstler, Wirtschaftsführer und Politiker, oder deren Kindern Waldorfschulen besucht haben. Darunter finden sich die Sprösslinge von Silvio Berlusconi, Helmut Kohl, Hans-Dietrich Genscher oder von Monika Hohlmaier, Strauß-Tochter und ehemalige bayerische Kultusministerin. Nicht erwähnt werden in der Regel Ulrike Meinhof oder Sigmund Rascher, der als Arzt im KZ Dachau grausame Menschenversuche veranstaltete.

Die Anthroposophie ist eine Subkultur mit Unternehmen, einer Bank (GLS), Altenheimen, Einrichtungen für Behinderte, Kindergärten, Schulen und Hochschulen. Auch im politischen Bereich sind Anthroposophen aktiv: Sie waren ein Gründungszweig der Grünen, sind aktiv in der Umweltbewegung, kämpfen gegen Stuttgart 21 und für Volksentscheide und wollen die Bildung privatisieren. Die Debatte um ein Grundeinkommen wird maßgeblich von dem Anthroposophen Götz Werner, Gründer und Aufsichtsrat der Drogeriemarktkette DM, geprägt. Werner will einen staatlich subventionierten Niedriglohnsektor etablieren, ausdrücklich Arbeitskosten und Steuern für das deutsche Kapital senken, um die Konkurrenzfähigkeit auf dem Weltmarkt zu steigern, aber dafür die Mehrwertsteuer auf fünfzig Prozent erhöhen, um das Grundeinkommen zu finanzieren.[2]

Weniger bekannt ist die Weltanschauung, die alle diese Projekte fundiert. Ihr Begründer Rudolf Steiner (1861-1925) predigte den Glauben an Karma und Reinkarnation, Engel und Dämonen. Seine Anhänger glauben, dass er ein Hellseher war, der mit höheren Mächten im Bunde stand und Millionen Jahre in die Vergangenheit und in die Zukunft blicken konnte.

Das Motto „Am deutschen Wesen soll die Welt genesen" findet sich bei Steiner in einer esoterischen Variante. Er verkündete, dass die Deutschen in der Gegenwart und in den kommenden rund 1500 Jahren spirituell führend seien, weil sie „am Geist schaffen" und den Rest der Menschheit damit beglücken. Alle anderen Menschen diffamierte er als Angehörige von dekadenten oder kindlich-naiven Rassen. Die Juden galten Steiner als erstarrt und entwicklungsunfähig, weil sie Jesus Christus nicht als Messias akzeptieren. An dieser Geschichtsauffassung halten Anthroposophen fest, auch wenn sie von Kulturen und Kulturepochen sprechen und den Begriff Rasse vermeiden.[3]

Wie Steiners Lehre immer noch auf aktuelle Ereignisse angewandt wird, zeigen zwei Beiträge in der Zeitschrift *Goetheanum*, gewissermaßen dem Zentralorgan der Anthroposophischen Bewegung. Unmittelbar nach dem Erdbeben, dem Tsunami, und der Atomkatastrophe von Fukushima, schrieb ein Autor, es handele sich um „dreifache ahrimanische Kräfte", also Dämonen, denen die Menschen ausgesetzt würden. Er wertete die Katastrophe als Folge des „Gesamt-Menschheits-Karma". Die Opfer seien „über die Schwelle zur geistigen Welt gegangen". Für sie gelte, was Steiner über Menschen sagte, die durch Naturkatastrophen umgekommen sind, dass „dadurch die Erinnerung an alles dasjenige gestärkt wird, was in ihrem Karma enthalten ist". Die Opfer von Tsunami und GAU büßen, weil das Karmakonto der Menschheit und insbesondere Japans nach anthroposophischer Buchhaltung rote Zahlen aufweist.

> „Japan ist das einzige Land, in dem Atomwaffen abgeworfen werden. Dasselbe Volk ist jetzt \`ziviler´ radioaktiver Strahlung ausgesetzt. Das ist das Schicksal Japans. Die materialistische Einstellung des Landes verursacht diese Situation. Was wir erleben, ist ein apokalyptisches Ereignis, das zugleich ein Zeichen zur Verstärkung der Bewusstseinsseele bedeutet",

heißt es in dem Artikel weiter.[4] Japaner gelten in Steiners Anthroposophie als dekadente Mongolen, die nicht kreativ und spirituell nicht entwicklungsfähig sind. Insbesondere mangelt es ihnen an einer „Bewusstseinsseele", die gemäß der Wurzelrassenlehre von den Mitteleuropäern entwickelt werden muss.

Der zweite Text greift diesen Aspekt auf und verbindet eine altbackene Völker- und Rassenpsychologie mit Anthroposophie. Der Autor beschreibt einen japanischen Volkscharakter folgendermaßen: „Nach außen scheu und zart wie die Reispflanze, nach innen unberechenbar feurig wie ein Vulkan." Eine Renaissance im europäischen Sinne habe es in Japan nicht gegeben, darum könnten die Japaner nicht selbständig denken, sondern nur den westlichen Materialismus kopieren.[5]

---

1 Weltweit gibt es über tausend Waldorfschulen und fast dreimal so viele Kindergärten (Henning Kullak-Ublick, Der gesellschaftliche Auftrag der Waldorfschulen, Erziehungskunst, Heft 5, 2014, S.5).

2 Götz W. Werner, Benediktus Hardorp, Bedingungsloses Grundeinkommen, Reihe Gesundheit aktiv, Anthroposophische Heilkunst e.V., Heft 10, Bad Liebenzell 2006, S.5ff.

3 Es gibt keine menschlichen Rassen, selbst moderne Biologen und Genetiker lehnen den Rassenbegriff als falsch ab. Diese Einteilung ist selbst schon rassistisch, ein ideologisches Konstrukt, das auf den europäischen Kolonialismus sowie Verfechter der Sklaverei zurückgeht. Aus Gründen der Lesbarkeit wird in diesem Text darauf verzichtet, sich jeweils sprachlich oder durch das Schriftbild vom Rassenbegriff zu distanzieren, wenn anthroposophische Texte zitiert oder wiedergegeben werden.

4 Yuji Agematsu, Große Prüfung Japans. Die Schwarze Welle, Das Goetheanum, Heft 11/12, März 2011, S.1ff.

5 Daniel Moreau, Kontextualisierung: Gefährliche Gegensätze, Das Goetheanum, Heft 11/12, März 2011, S.3ff. Eine Haltung findet sich

Die Autoren knüpfen direkt an Steiner an. In einem Vortrag 1920 in Stuttgart hatte dieser Asiaten als „senil und greisenhaft" bezeichnet, sie könnten nicht selbständig denken.[6] Zum Beweis erzählte er drei Jahre später eine Anekdote über Japaner, die angeblich ohne englische Ingenieure mit einem Dampfer nur im Kreis fahren würden. „Die Japaner werden daher alle europäischen Erfindungen ausbilden; aber selbst etwas ausdenken, das werden die Japaner nicht", behauptete Steiner.[7]
Beide Artikel vom März 2011 zeigen, wie akut der spezifische anthroposophische Rassismus bis heute ist. Etwas anderes ist von Menschen kaum zu erwarten, die sich gegen Reflexion und Kritik abschotten, wenn sie die Hellsehereien eines Guru akzeptieren und als Geisteswissenschaft verehren.
Denn im Gegensatz zu mancher Selbstdarstellung ist Anthroposophie keine Wissenschaft sondern eine religiöse Weltanschauung, die der Esoterik zuzurechnen ist. Ihre okkulten Ideen prägen die Waldorfpädagogik. Wenn Anthroposophen von Wissenschaft, Freiheit oder kindergerechter Pädagogik sprechen, ist das für Nicht-Eingeweihte irreführend, weil sie diesen Begriffen einen ganz anderen Inhalt zumessen.
Die okkult-esoterische Grundlage aller anthroposophischen Projekte wird allzu selten unter die Lupe genommen. Im Folgenden werfen wir deshalb einen Blick hinter die Fassade der heilen Welt der Steiner-Jünger.

Inhalt und Selbstverständnis

Steiner definiert Anthroposophie als „Geheimwissenschaft" oder okkulte Wissenschaft,

> „welche sich auf das in den Welterscheinungen für die gewöhnliche Erkenntnisart Unoffenbare, Geheime bezieht, eine Wissenschaft von dem Geheimen, von dem offenbaren Geheimnis."[8]

Anthroposophie sei „eine wissenschaftliche Erforschung der geistigen Welt", eine „Geisteswissenschaft".[9] Der Mann sprach von einem „Geisterland", von Seelenwanderung und höheren geistigen Wesen. Ein „Geheimschüler" kann durch Meditations- und Konzentrationsübungen in Kontakt mit „höheren Welten" treten, behauptete Steiner. Dabei müsse der Schüler von einem „Geheimlehrer" angeleitet werden. Steiner forderte Demut, Unterwerfung und Hingabe, nur so könne der Novize die ewigen Gesetze des Geisterlandes erfahren.[10] Auf der siebten Stufe der Erleuchtung erlangt der Geheimschüler die Fähigkeit des Hellsehens („geistiges Schauen"). Er begegnet den beiden „Hütern der Schwelle" - einer sieht wie ein Monster aus und verkörpert die karmische Schuld, der andere ist eine Lichtgestalt und fordert den jungen Eingeweihten auf, an der Entwicklung der Menschheit mitzuarbeiten.

Wissenschaft beruht aber nicht auf Hellseherei und Meditation, sondern darauf, dass ihre Ergebnisse intersubjektiv nachprüfbar sind. Entsprechende Vorschläge sind Steiner schon zu Lebzeiten gemacht worden, er hat stets abgelehnt.
Zu den Früchten von Steiners Geheimwissenschaft zählt die Vorstellung, dass in jedem Menschen ein göttlicher Funke steckt, der schuldhaft mit der Materie verstrickt ist. Der Ausgangspunkt der Anthroposophie ist nicht originell, sondern findet sich in vielen Varianten der Esoterik und geht auf antike gnostische Vorstellungen zurück: Demnach ist der Mensch vom Göttlichen abgefallen, hat aber die Chance, in der Auseinandersetzung mit der Materie die eigene göttliche Natur zu begreifen und spirituell erleuchtet zu werden.
Diese Entwicklung findet nach Steiner auf sieben Planeten statt, die jeweils Reinkarnationen sind. Auf dem ersten Planeten, dem Saturn, inkarnieren die göttlichen Funken in Minerale, auf der Sonne, die als zweiter Planet gilt, fahren sie in Pflanzen, auf dem Mond werden sie zu Tieren und erst auf dem vierten Planeten, der Erde, verkörpern sie sich in menschlicher Gestalt. Wer während der unzähligen Reinkarnationen auf der Erde zu einem spirituell Erleuchteten, also einem Anthroposophen wird, der reinkarniert auf dem fünften Planeten, dem Jupiter, als Engel. Wer sich dieser Erleuchtung verweigert, kehrt als Tiermensch wieder.
Eine zentrale Komponente der Anthroposophie ist die Lehre von Karma und Reinkarnation, die westliche Esoteriker im 19. Jahrhundert aus dem Hinduismus und Buddhismus importierten. Karma meint ein universelles Gesetz, wonach das Leben jedes Menschen von seinen Handlungen in früheren Leben geprägt ist, ebenso wie die Taten in diesem Leben künftige Wiederverkörperungen beeinflussen.
Steiner behauptete, die seelischen Anlagen, das körperliche Aussehen und Befinden, das Geschlecht und die soziale Position eines Menschen sowie sein Lebensweg seien durch das Karma bestimmt. Er sprach von einem „Karmakonto".[11] Wer eine Lungenentzündung bekommt, hat im früheren Leben ausschweifend gelebt und müsse jetzt gegen Luzifer kämpfen, lehrte Steiner.[12] Menschen mit „schwachem Ich-Gefühl" würden sich bei der nächsten Inkarnation Gegenden aussuchen, in denen Cholera auftritt, um ihr Selbstgefühl an „derbsten Widerständen" zu kräftigen. Dagegen würden Menschen mit starkem Selbstgefühl in der kommenden Erdenrunde Regionen bevorzugen, in denen die Malaria grassiert.[13]
Nach anthroposophischer Lehre ist der Mensch durch sein Karma sowie den kosmisch vorgegebenen Lauf der Welt vollständig determiniert. Seine Freiheit, ein zentraler Begriff der Anthroposophie, der sich in vielen Namensgebungen ausdrückt (Freie Waldorfschule), beschränkt sich darauf, diese Zusammenhänge und seine göttliche Natur zu begreifen, sein Karma zu erkennen und daran zu arbeiten, um als höheres Wesen zu inkarnieren und an der Überwindung der Materie durch den Geist mitzuwirken. Dabei wird der Mensch einerseits von Dämonen, von Ahriman und Luzifer, in Versuchung geführt, andererseits von guten Geistern, Götterboten, Engeln und spirituellen Führern geleitet.
Luzifer verkörpert den Intellektualismus und Ahriman den Materialismus. Insofern gehört Anthroposophie zu den kulturkonservativen und pessimistischen Strömungen des fin de siécle.

---

gegenüber China (Gerd Weidenhausen, Das Reich als Abbild des Himmels, in: Die Drei, Heft 6, 2005, S.6f., S.10; Johannes W. Schneider, China hat eine alte Kultur – hat es auch eine Zukunft, in: Die Drei, Heft 6, 2005, S.44, S.49).

6 Rudolf Steiner, Gegensätze in der Menschheitsentwicklung, GA 197, S.164.

7 Steiner, Vom Leben des Menschen und der Erde. Über das Wesen des Christentums, GA 349, S.59.

8 Steiner, Die Geheimwissenschaft im Umriss, Dornach 1962, S.35

9 Steiner, Geheimwissenschaft, S.46.

10 Steiner, Wie erlangt man die Erkenntnisse der höheren Welten, Dornach 1961, S.19, S.21, S.36.

11 Steiner, Vorträge 1907, GA 100, S.90.

12 Steiner, Die Offenbarungen des Karma, GA 120, S.87.

13 Steiner, GA 120, S.80f..

Steiner sah in der Elektrizität eine ahrimanische Kraft, weswegen elektronische Musik oder Instrumente wie die E-Gitarre verpönt sind, ebenso anfangs der Computer. Steiner prophezeite einen Angriff der dämonischen Mächte kurz vor der Jahrtausendwende.[14]

Nach anthroposophischem Verständnis war Steiner, der als reinkarnierter Aristoteles gilt, der einzige Mensch, der diese Zusammenhänge begriff. Seine Lehre sei der einzige Weg zum Heil und zur Erlösung. Seine Anhänger, so lehrte Steiner, seien eine auserwählte Schar, die unterstützt von den Engeln und Erzengeln unter Führung Michaels gegen die Mächte der Finsternis kämpft und die spirituelle Entwicklung der Menschheit vorantreibt. Dieses Selbstverständnis schmeichelt dem Ego der Gläubigen, zugleich drückt sich darin schon der elitäre Charakter dieser Lehre aus.

Grundlagen der Waldorfpädagogik

Anthroposophie bestimmt die Konzeption der Waldorfschule. Sie wird den Kindern und Jugendlichen aber nicht direkt gelehrt. Sie soll vom Waldorflehrer wie eine Nahrung verdaut und in eine Kraft verwandelt werden, die in den Unterricht einfließt.[15]

Dennoch können keine generalisierenden Aussagen über die Praxis in den Schulen gemacht werden. Erstens hängt der Unterricht vom jeweiligen Lehrer und die Atmosphäre an jeder Schule vom jeweiligen Lehrerkollegium ab. Nicht alle Waldorflehrer sind Anthroposophen, vor allem seit dieser Schultyp in Deutschland stark expandiert. Die Steiner-Schulen nehmen auch Pädagogen von staatlichen Universitäten oder Menschen mit ganz anderen beruflichen Erfahrungen. Sie bekommen in Seminaren das Nötigste an Ideologie und Methode vermittelt. Zweitens gibt es bisher keine unabhängige empirische Studie über den Waldorfunterricht und seine Wirkung. Es gibt lediglich eine Unzahl von positiven Selbstdarstellungen von anthroposophischer Seite.

Die gern zitierte Studie von Heiner Barz und Dirk Randoll (2007) schließt diese Forschungslücke nicht, weil sie sich auf das Bildungsniveau und den Lebensweg ehemaliger Waldorfschüler konzentriert. Herausgekommen ist bei der Befragung von über 1100 früheren Schülern, dass die meisten mangelnde Kenntnisse in Fremdsprachen, Naturwissenschaften und Rechtschreibung beklagen. Das anthroposophische Weltbild scheint an den meisten abgeperlt zu sein.[16] Zweifelhaft ist, ob man diese Studie als unabhängig bezeichnen kann. Randoll ist Professor an der anthroposophischen Alanus-Hochschule, im wissenschaftlichen Beirat saßen führende Vertreter der Waldorfbewegung.[17]

Im Mittelpunkt der folgenden Ausführungen steht deshalb nicht die Praxis, sondern die Konzeption der Waldorfpädagogik. Ich stütze mich dabei auf Waldorfliteratur, insbesondere die Zeitschrift *Erziehungskunst*, die vom Bund der Freie Waldorfschulen herausgegeben wird und angeblich in einer Auflage von 70.000 Exemplaren erscheint. Zur Illustration zitiere ich aus kritischen Arbeiten von ehemaligen Schülern, Eltern und Lehrern. Sie schildern ihre Erfahrungen, die man als Einzelfälle deuten kann, die aber auch Folgen eines bestimmten pädagogischen Konzepts sind.

So beschreibt die ehemalige Waldorfschülerin Charlotte Rudolph wie ihr im Sozialkundeunterricht die Marxsche Theorie auf der Grundlage der Karmalehre erklärt wurde. Demnach hat Karl Marx im frühen Mittelalter als Adeliger und Raubritter in Nordfrankreich gelebt.[18] Als er einmal von einem Kriegszug heimkehrte, hatte ein anderer seine Burg besetzt. Der Usurpator war stärker, er hatte mehr Krieger um sich, deshalb unterwarf sich Marx und diente fortan „wie ein Leibeigener" auf seinem früheren Besitz. Marx hasste den neuen Herrn und entwickelte eine „dem Herrschaftsprinzip abträgliche Gesinnung". Aber die Expropriation des Expropriateurs blieb ein Wunschtraum. Die Geschichte hatte karmische Folgen: Im neunzehnten Jahrhundert erschien der, der seine Burg verloren hatte und zu einem Diener degradiert worden war, als Karl Marx wieder, und der andere, der ihm die Burg abgenommen hatte, als sein Freund Friedrich Engels.

Bekanntlich arbeitete Engels in der Fabrik seines Vaters in Manchester. Er klagte über den „hündischen Kommerz", dem er ausgeliefert sei, trug damit aber zum Unterhalt der Familie Marx in London bei, so dass Marx am „Kapital" arbeiten konnte. Nach anthroposophischer Ansicht haben beide damit ihr Soll und Haben auf dem Karmakonto ausgeglichen.

Diese Phantasie-Story, die Rudolph als echt vorgestellt bekam, stammt von Steiner selbst. Es gibt selbstverständlich keine Quellen, auf die sich solcher Nonsens stützen könnte.

Es gibt eine Reihe von Märchen, Fabeln und Sagen mit denen Waldorfpädagogen ihre religiöse Sicht in Schulen und Kindergärten vermitteln, etwa die Fabel von der Maus, die von der Katze gefressen werden muss, um zum Mäusegeist in den Himmel zu kommen und wiedergeboren zu werden.[19]

Die Geschichten von Marx und den Mäusen illustrieren, wie Anthroposophie in die Waldorfpädagogik einfließen kann. Die Lehre von Karma und Reinkarnation wird mit solchen Geschichten subtil vermittelt. Die Methode ist zugleich hinterhältig und manipulativ, wenn die Doktrin, die dahinter steht, nicht als solche nachvollziehbar und zur Diskussion gestellt wird.

Zugleich gilt diese Lehre als „Grundlage allen wahrhaften Erziehens", wie Stefan Leber (1997), ein führender Funktionär der Waldorfbewegung, erklärte.[20] Waldorfpädagogik geht aus einem

> „durch geisteswissenschaftliche Forschung gewonnenen Menschenbild hervor, für das Reinkarnation und Karma geistige Erfahrungstatsachen sind, nicht aber Glaubensartikel oder Resultate visisonsartiger Schauungen", schrieb Valentin Wember (2004). Darum sei „die gesamte Waldorfpädagogik in ihrem Kern auf einem Menschenbild (aufgebaut), für das Karma und Reinkarnation zentrale Tatsachen sind".[21]

14 Frank Berger u.a., Ahriman. Profil einer Weltmacht, zweite Auflage, Stuttgart 1997, S.16f., S.178f.

15 Dieter Centmayer, Waldorfschule ohne Steiner? Erziehungskunst, Nr.10, 2007, S.1142f.

16 Heiner Barz, Dirk Randoll, Absolventen von Waldorfschulen. Eine empirische Studie zu Bildung und Lebensgestaltung, Wiesbaden 2007.

17 Barz, Randoll, 2007, S.21.

18 Charlotte Rudolph, Waldorf-Erziehung – Wege zur Versteinerung, vierte Auflage, Darmstadt 1988, S.187; Steiner, Esoterische Betrachtung karmischer Zusammenhänge, Band 2, GA 236, S.20ff.

19 Irene Johanson, Ihr dürft auf eurer Wanderung den unsterblichen Wald erleben, Stuttgart 1986.

20 Stefan Leber, Reinkarnation und Karma – Grundlage allen wahrhaften Erziehens, in: Heinz Zimmermann, Hrsg., Reinkarnation und Karma in der Erziehung, Dornach 1998, S.9. In einem Nachruf über Leber, der im Februar 2015 starb heißt es, „er prägte die Waldorfschulbewegung zwischen den 1970er Jahren bis über die Jahrtausendschwelle wie kein Zweiter" (http://www.erziehungskunst.de/nachrichten/inland/stefan-leber-gestorben/, Abfrage 5.6.2015).

21 Valentin Wember, Reinkarnation und Pädagogik, Erziehungskunst 2004, S.402ff.

Über frühere Erdenleben anderer zu spekulieren gilt unter Anthroposophen als taktlos und als Eindringen in die Privatsphäre, ist gleichwohl sehr beliebt und für Waldorflehrer gibt es eine Ausnahme. Ihnen ist „behutsames Spekulieren“ erlaubt.[22] Ansatzpunkt ist der Glaube, dass der Körper eines Kindes von Kräften geformt werde, die auf frühere Erdenleben zurückgehen. Wer in einem früheren Leben gelogen habe, dessen Leib sei in der nächsten Verkörperung davon geprägt, die Individualität werde als geistig Behinderter wieder geboren. „Jetzt *kann* der Mensch die Wahrheit nicht mehr richtig erfassen, er wird schwachsinnig“, schreibt Wember.[23] Dieser Zusammenhang sei „eine spirituelle Gesetzmäßigkeit, die der Geistesforscher Rudolf Steiner entdeckt hat“.[24]

Der Erzieher solle sich vorstellen, dass er derjenige war, der im früheren Leben belogen wurde. Er müsse dem behinderten Kind verzeihen und ihm die „Wahrheiten des geistigen Lebens“ beibringen. Ihrem Selbstverständnis nach ist die Waldorfschule eine „Schicksalsgemeinschaft“, weil das Karma jeden Lehrer oder Schüler in eine bestimmte Einrichtung gebracht hat.[25] Der Erzieher arbeitet auch karmische Schuld von Kindern ab.[26]

Nach antiker Vorstellung entsprachen den vier Elementen Erde, Feuer, Luft und Wasser vier Temperamente des menschlichen Wesens. Anthroposophen glauben, jedes Individuum würde von einem Temperament dominiert. Der Choleriker ist demnach feurig und willensstark, der Sanguiniker lebhaft, zutraulich und unruhig, der Melancholiker scheu und schwermütig, ein kleiner Egoist und Eigenbrödler, der Phlegmatiker behäbig, träumt mit offenem Mund und zieht möglichst bald das Pausebrot aus dem Schulranzen. Jedes Temperament gilt als spezifische Form des Egozentrischen, der Mensch müsse lernen, sein Temperament zu beherrschen, statt von ihm unterdrückt zu werden.[27]

Der Klassenlehrer bestimmt das Temperament eines Kindes und verfügt danach die Sitzordnung: links vor ihm sitzen die Phlegmatiker, dann die Melancholiker und die Sanguiniker und rechts die Choleriker. Kinder des gleichen Temperaments werden zusammengesetzt, damit sie sich „spiegeln“ und die Temperamente gleichsam abschleifen. Die gleiche Funktion hat die Regel, Phlegmatiker-Choleriker sowie Melancholiker-Sanguiniker „polarisch“ gegenüber zu setzen.

22 Wember, S.407.

23 Wember, S.407.

24 Wember, S.407.

25 Johannes Kiersch spricht davon, dass sich Studenten der Waldorfpädagogik „in der geistigen Welt vor der Geburt verabredet haben“ und ihre Ausbildung als „karmische Gruppe“ absolvieren (Kiersch, „Wir leben in einer Phase der Umstülpung“, in: Novalis, Nr.11/1998, S.44).

26 Erich Gabert, Die Strafe in der Selbsterziehung und in der Erziehung des Kindes, 9. Auflage, Stuttgart 1985, S.117.

27 Caroline von Heydebrand, Die Temperamente und ihre Behandlung, Erziehungskunst, Heft 4, 1948, S.255ff.; Heft 5, 1948, S.316ff.; Hildegart Gebert, Begabung, Auslese und soziale Gemeinschaft, Erziehungskunst, Heft 3, 1948, S.199; Adolf Baumann, Wörterbuch der Anthroposophie, Bern 1986, S.201; Norbert Glas, Das Antlitz offenbart den Menschen, Band 2, Die Temperamente, vierte Auflage, Stuttgart 1990; Martina Kayser, Paul-Albert Wagemann, Wie frei ist die Waldorfschule. Geschichte und Praxis einer pädagogischen Utopie, München 1996, S.18ff.; Wember, 2004, S.405; Bernd Kalwitz, Das großköpfige und das kleinköpfige Kind, Erziehungskunst, Heft 1, 2005, S.39ff.; Helmut Eller, Die vier Temperamente. Anregungen für die Pädagogik, dritte Auflage, Stuttgart 2007.

Für jedes Temperament gibt es spezielle Erzähl- und Darstellungsweisen, bestimmte Übungen. Sogar die vier Grundrechenarten gelten als temperamentspezifisch: Addieren sei dem Phlegmatischen verwandt, Subtrahieren dem Melancholischen. Steiner riet, der Lehrer solle sich Cholerikern gegenüber nie eine Blöße geben und vor Phlegmatikern ab und zu kräftig mit dem Schlüsselbund auf das Pult hauen, damit sie aufwachen. Ein weiterer Tipp lautete: „Melancholiker behandeln mit Biographien großer Persönlichkeiten.“[28] Caroline von Heydebrand (1896-1938), eine Pionierin der Waldorfschule, rät, das melancholische Kind nie kalt abzuwaschen, ihm Salat und leichtes Gemüse zu geben, der Choleriker solle Holz hacken, Nägel einschlagen und Steine schleppen und einem Phlegmatiker dürfe man morgens nicht erlauben, „sich aus reiner Genußsucht noch lange in den warmen Federn halb schlafend und dösend zu räkeln“. Der Sanguiniker brauche Abwechslung.[29]

Welches Temperament einen Menschen prägt, ist karmisch bestimmt. Steiner behauptete, der Melancholiker war im vorigen Leben allein, während der Choleriker viel erlebt hat. Wer ein angenehmes und oberflächliches Leben führt, wird beim nächsten Erdenaufenthalt Phlegmatiker oder Sanguiniker.[30]

Weil Waldorflehrer im Regelfall keine großen Eingeweihten sind und nicht Hellsehen können, wird auf Phrenologie und Physiognomik zurückgegriffen, um Charakter und Reinkarnationen von Kindern zu bestimmen. Die Schädel- und Gesichtsdeutung entstand Ende des 18. Jahrhunderts als Mittel der neuen Wissenschaft Anthropologie. Sie verband empirische Methoden mit subjektiven ästhetischen Kriterien, die aus Schönheitsidealen des antiken Griechenland abgeleitet wurden, zu scheinbar objektiven wissenschaftlichen Urteilen über Charakter und Wesen eines Menschen. Die Absicht war, Menschen in verschiedene Rassen sowie höher- und minderwertige Wesen einzuteilen. Die Nationalsozialisten griffen auf diese Technik gerne zurück.

Um 1900 war die Phrenologie enorm populär. Ihre Anhänger glaubten, genetische Wertigkeit, rassische Zugehörigkeit, Charakter und Eigenschaften eines Menschen nach dessen Äußerem bestimmen zu können. Der Gerichtsmediziner Cesare Lombroso behauptete, eine bestimmte Schädelform oder zusammengewachsene Augenbrauen würden auf einen Gewalttäter schließen lassen. Steiner griff diese Lehre auf und sagte einmal über einen Waldorfschüler, man könne an ihm eine „ausgesprochene Anlage zum Verbrechertypus“ ausmachen, der Junge könne Schriftfälscher werden.[31]

Phrenologie und Physiognomik sind längst widerlegt, was Anthroposophen nicht stört. Sie glauben, Choleriker hätten einen kurzen Hals und kurze Beine, Sanguiniker seien zart und wohlproportioniert, Melancholiker hoch gewachsen, schmal, hager und mit vorgebeugter Körperhaltung, Phlegmatiker rund und wohlgenährt.[32] Der Kopf eines Kindes gilt als „Offenbarung von

28 Gabert, Verzeichnis der Äusserungen Rudolf Steiners über den Geschichts-Unterricht, Stuttgart 1969, Auflage 1989, S.51.

29 Heydebrand, 1948, S.255ff., S.316ff.

30 Ernst-Michael Kranich, Menschenerkenntnis unter dem Gesichtspunkt von Reinkarnation, in: Zimmermann, 1998, S.45f.

31 Steiner, Konferenzen mit den Lehrern der Freien Waldorfschule 1919-1924, Band 1, GA 300/1, S.151.

32 Heydebrand, 1948, S.255ff., S.316ff., Gebert, 1948, S.199, Glas, 1990, Baumann, 1986, S.201; Kayser, Wagemann, 1996, S.18ff.; Wember, 2004, S.405.

Ich und Seele", in dessen Form sich dessen „inneres Wesen aus dem vergangenen Erdenleben" ausdrücke.[33]
Der anthroposophische Klassiker zu Phrenologie und Physiognomik war der Arzt Norbert Glas (1897-1986), der beschrieb, wie das Gesicht die Temperamente, die Füße den Willen, die Ohren den Charakter und die Hände den ganzen Menschen enthüllen. Musiker, Maler und Priester haben laut Glas große Nasen, Feldherren, Boxer und geschickte Metzger eine ausgeprägte Mund-Kinn-Partie.[34] Sein achtbändiges Werk über Physiognomik wurde von 1961 bis 1994 mehrfach aufgelegt. Wie viele Waldorfpädagogen seine abstrusen Schemata benutzt haben, um Kinder zu sortieren, ist nicht bekannt.
Eine weitere Komponente sind die sieben bzw. neun Wesensglieder aus denen nach anthroposophischer Lehre der Mensch besteht und die sich im Rhythmus von sieben Jahren entfalten. Geboren wird nur der physische Leib, mit dem siebten Lebensjahr kommt der Ätherleib hinzu, ein feinstoffliches Gebilde, das etwa für die Temperamente zuständig ist. Zum 14. Lebensjahr bringt ein Astralleib das Bewusstsein und erst mit dem 21. Lebensjahr entwickelt sich das Ich. Erst damit hat sich der göttliche Funke komplett reinkarniert. Das Ich wiederum splittet sich in Empfindungs-, eine Verstandes- und eine Bewusstseinsseele. Dazu gibt es ein Geistselbst, einen Lebensgeist und einen Geistesmensch, das sind Wesensglieder, die in grauer Vorzeit, als die Menschen noch Kontakt zu höheren Wesen hatten, automatisch entstanden. Heute bilden sich diese Wesensglieder nur durch spirituelle Betätigung aus und werden in der sechsten und siebten Kulturepoche wieder bei allen Menschen anzutreffen sein.[35]
Die Ausprägung einzelner Seelenglieder ist die Mission bestimmter Völker oder Unterrassen. Die Ägypter entwickeln die Empfindungs-, die Griechen und Römer die Verstandes- und die Germanen/Deutschen die Bewusstseinsseele.[36] Jedes Individuum muss diese Entwicklung wiederholen. Diese Idee geht auf den Zoologen Ernst Haeckel zurück, der behauptete, dass jedes Lebewesen in seiner Entwicklung (Ontogenese) vom frühesten Embryonalstadium an die Stammesgeschichte der Arten (Phylogenese) wiederhole. In der strikten Haeckelschen Version gilt diese „biogenetische Grundregel" heute als überholt.
Steiner übernahm dessen Auffassung und führte sie in die Waldorfpädagogik ein. Demnach wiederholt ein Kind bis zum siebten Lebensjahr die Mineral-Stufe auf den Saturn und ist ein ausschließlich nachahmendes Wesen. Zwar machen kleine Kinder vieles nach, was Erwachsene tun, sie haben aber sehr wohl einen eigenen Willen, eigene Wünsche und Vorstellungen, was jedoch in der Waldorfpädagogik als Symptom für eine fehlerhafte Entwicklung gilt. Ein Kind, das einen eigenen Willen zeige, in dem es Nutella zum Frühstück verlange, wird in der Zeitschrift *Erziehungskunst* (2007) als Wesen mit verfrühtem Ego geschmäht. Zwischen dem siebten und 14. Lebensjahr, auf der Pflanzenstufe, sollen Kinder ihren Lehrer als selbstverständliche Autorität akzeptieren, der die Temperamente ausgleicht. Kritisches Denken in diesem Lebensabschnitt bezeichnete Steiner als „Gift für die Seele". Erst zwischen dem 14. und 21 Lebensjahr, auf der Tierstufe, dürfen Jugendliche denken, aber mit Herz und Gemüt. Denn Intellektualismus lehnte Steiner als „entartet" ab. Als richtige Menschen gelten Jugendliche erst mit 21 Jahren. Dann dürfen sie selbständig sein, eine Individualität entwickeln und an Sex denken, ginge es nach Steiner.
Neben der sichtbaren gibt es laut Steiner eine unsichtbare Welt, erfüllt von unsichtbaren Wesen. Über dem Menschen stünden Engel und Erzengel, Volks- und Rassengeister und Dämonen wie Ahriman und Luzifer. Dazu gibt es Elementarwesen, unsichtbare Naturgeister, die uns überall umgeben.[37] Es gibt Wasserwesen, Feuerwesen, Luftwesen, Gnome, mittelgroße Elementarwesen als „fleißige Arbeiter" und Faune als leitende Ober-Elementarwesen, die jeden Baum umschwirren. Noch weiter oben in der Hierarchie sitzen regionale Baumwesen und über allen thront Pan, der König der Naturwesen, heißt in *Erziehungskunst* im April 2011 in einem Heft, dessen Schwerpunkt den Elementarwesen gewidmet ist. Auch in Wohnungen sitzen demnach Elementarwesen wie Zwerge, als Leitung aller Geister einer Wohnung fungiert ein Wohnungswesen.[38]
Laut Steiner handelt es sich um „verzauberte Wesen", die in die Natur gebannt sind, weil sie sich für den Menschen und den Fortgang der Evolution opfern. Ein Mensch, der achtsam gegenüber der Natur sei, würde von den Elementarwesen wahrgenommen und belebt, behauptete er. Wenn ein Mensch die Außenwelt geistig betrachte und verarbeite, nicht intellektuell und materialistisch, wenn er fleißig und zufrieden sei, helfe er die Elementarwesen zu erlösen. Unter diesem Aspekt seien in der Pädagogik die Hausaufgaben aber auch Fleiß und Strebsamkeit, Pflicht und Engagement zu sehen, heißt es in der zitierten Ausgabe der *Erziehungskunst*. Wenn in Waldorfkindergärten und Schulen gebastelt, gefilzt und gemalt wird, geht es also keineswegs bloß um Kreativität und handwerkliches Geschick, sondern auch darum, die Stimmung der Elementarwesen zu treffen, damit sie sich wohlfühlen und erlöst werden.[39]
Wenn es in Selbstdarstellungen heißt, die Waldorfpädagogik sei „kindgerecht" und individuell, so bezieht sich das auf solche okkult-religiösen Schablonen, in die Kinder sortiert werden: Welches Karma haben sie, welche Reinkarnation haben sie durchlebt, welches Temperament dominiert? Der Glaube an Karma und Reinkarnation, Temperamente und Phrenologie, Zahlenmagie und Geisterglaube ergibt die anthroposophische „Menschenkunde", auf der die gesamte Waldorfpädagogik basiert.
Diese Menschenkunde „bietet die Gewähr, daß ein einheitliches Element die verschiedenen Lehrerpersönlichkeiten verbindet und zu einer verantwortungsvollen Führung der Schule vereinigt." Sie gilt als Erkenntnis und „moralische Gesinnung" und für Lehrer als ein „Mittel der Selbsterziehung", ihr sind alle Waldorfschulen verpflichtet. Die „Treue zur erkannten Wahrheit verbindet die Lehrerkonferenz zur Schicksals- und Lebensgemeinschaft", erklärte Heinz Zimmermann (1989), Leiter der Pädagogischen Sektion am Goetheanum. Der Lehrer soll in diesem Sinn „Repräsentant des freien Geisteslebens" sein, also

33 Kranich, 1998, S.30, S.41.

34 Glas, Das Antlitz offenbart den Menschen, Bd.1, sechste Auflage, Stuttgart 1992, S.18f., S.32ff.;

35 Baumann, 1986, S.274ff.

36 Steiner, Theosophie, GA 9; Die Geheimwissenschaft im Umriss, GA 13, Geisteswissenschaftliche Menschenkunde, GA 107; Der Mensch im Lichte von Okkultismus, Theosophie und Philosophie, GA 137.

37 Baumann, 1986, S.63f.

38 Thomas Mayer, Ohne Elementarwesen läuft nichts, Erziehungskunst, April 2011, S.14ff.

39 Michael Birnthaler, Elementarwesen brauchen Menschen, Erziehungskunst, April 2011, S.5ff.

idealerweise Anthroposoph.[40] Die Waldorfschule wird ausdrücklich als „Weltanschauungsschule" verstanden, die ohne den Bezug auf die Anthroposophie verwässern würde.[41]

Die Wurzelrassen und die Mission der Deutschen

In den Niederlanden protestierte 1994 eine Frau, weil ihr Kind in der Waldorfschule von Zutphen lernte, „Neger haben dicke Lippen und viel Gefühl für Rhythmik" und „das immerwährende Lächeln des gelben Menschen verbirgt seine Emotionen". In einem Schulheft aus dem Fach „Rassenkunde", das es damals noch an niederländischen Waldorfschulen gab, fand sie eine Einteilung der Menschheit, wonach eine schwarze Rasse kindlich, eine gelbe Rasse heranwachsend, eine weiße Rasse erwachsen und eine rote Rasse veraltert und vergreist sei. Der Mutter wurde von der Waldorfschule vorgeworfen, sie habe Steiner nicht richtig verstanden. Eine Reaktion, die wir aus den Debatten hierzulande kennen. Die Frau ließ sich nicht beirren und nicht einschüchtern und informierte die Presse.

Das ARD-Magazin Report berichtete im Sommer 2000 über das Buch „Atlantis und die Rätsel der Eiszeitkunst" von Ernst Uehli (1875-1959), einem Waldorflehrer und engen Mitarbeiter Steiners. Uehli schrieb darin: „Der Keim zum Genie ist der arischen Rasse bereits in ihre atlantische Wiege gelegt worden." Dagegen sei „der heutige Neger" kindlich und ein „nachahmendes Wesen geblieben", während der „heutige aussterbende Indianer" im Denken „greisenhaft" sei.[42] Das Buch wurde 1936 publiziert und war in der unveränderten Neuauflage von 1980 in der Broschüre „Literaturangaben für die Arbeit des Klassenlehrers in einer Freien Waldorfschule" enthalten, die die Pädagogischen Forschungsstelle des Bundes der Freien Waldorfschulen 1998 veröffentlicht hatte. Dieses Heft enthält eine Übersicht über die Literatur, „die bei der Vorbereitung der Hauptunterrichtsepochen der Klassen 1-8 herangezogen werden kann".[43]

Die Literaturliste enthält fast ausschließlich anthroposophische Werke, keine seriösen Fachbücher etwa zu Sprachen, Mathematik oder Geschichte. In Dutzenden von Büchern finden sich nationalistische, rassistische und antisemitische Stereotypen: Der Italiener sei heiter und impulsiv und lüge aus Höflichkeit, der Brite wäre kühl und materialistisch.[44] Der Araber sei hart, leidenschaftlich, kalt und berechnend.[45] Der Islam gilt extremistisch und verbreite sich deshalb bevorzugt in „ausgedörrten Wüstenregionen".[46] Der Asiate sei dekadent, ein cholerischer Mongole oder ein phlegmatischer Malaie.[47] Der Japaner lächele immer und unergründlich, dahinter verberge sich mitleidlose Härte. Er lebt angeblich in leichten Holzhäusern mit Strohdächern, heißt es in einem Buch aus dem Jahr 1960, was bereits damals ziemlicher Quatsch gewesen ist.[48]

Solche Skandale werden von Anthroposophen als Einzelfälle abgetan. Sie sind aber keine Zufälle, so wenig wie das Coming out von Holocaustleugnern wie Bernhard Schaub (1993) oder Nazifunktionären wie Andreas Molau (2004) unter den Waldorflehrern. Sie sind vielmehr die Spitze des Eisberges, das Ergebnis einer Doktrin, die Steiner verkündet hat.

Als Kind und später als Student in Wien bewegte sich Steiner in einem nationalistisch-antisemitischen Milieu, arbeitete für eine deutschnationale Zeitschrift und verfasste antisemitische und nationalistische Texte. Er war überzeugt von einer besonderen Mission der Deutschen und ihrer kulturellen Überlegenheit gegenüber den Slawen. Er war Anhänger der deutschen idealistischen Philosophie, insbesondere des Nationalisten und Antisemiten Johann Gottlieb Fichte, er verehrte Friedrich Nietzsche, den Propagandisten des Herrenmenschentums, sowie den Rassisten Ernst Haeckel. Allerdings lehnte Steiner damals Esoterik als „Gehirnerweichung" noch strikt ab.

Mit seiner Wende zur Esoterik um 1901 übernahm Steiner die Lehre von den Wurzelrassen von Helena P. Blavatsky, der Begründerin der Theosophie, und verbreitete diese als Ergebnis eigener Hellsichtigkeit. Sie gab seinen Vorurteilen eine verquere aber systematische Basis.

So behauptete Steiner, dass auf dem Planeten Erde nacheinander sieben Wurzelrassen mit je sieben Unterrassen auftreten. Viele dieser Rassen hätten in bestimmten Epochen bestimmte Aufgaben zu erfüllen. Ist ihre Mission erfüllt, würden ihre Nachkommen entwicklungsunfähig und dekadent, wie etwa Franzosen und Italiener, weil das Zeitalter der Romanen als vierter arischer Unterrasse nach seiner Berechnung 1415 endete. Ihre Nachfolger seien die Germanen bzw. die Deutschen als fünfte arische Unterrasse. Ihre Aufgabe ist im Steinerschen Weltenplan bis 3573 das göttliche Ich im Menschen wieder zu entdecken und die Re-Spiritualisierung einzuleiten.

Slawen gelten als unreife Wesen, die der Belehrung durch die kulturell höher stehenden Deutschen bedürfen. Diese Vorstellung hatte Steiner schon als deutschnationaler Student in der Donaumonarchie. Ihre Nachkommen werden einst von den Deutschen die Stafette der spirituellen Missionen übernehmen, verkündete er als Anthroposoph. Sergej Prokofieff, von 2001 bis 2013 einer von fünf Vorständen der internationalen Anthroposophischen Gesellschaft, hielt die Russen für prädestiniert, in der sechsten Kulturepoche die spirituelle Führung zu übernehmen, weil in ihren Adern dank der Normannen germanisches Blut fließe.[49]

40 Zimmermann, Individuelle Selbsterziehung kollegialer Schulführung, in: Anthroposophische Pädagogik, Dritte Welt-Lehrertagung am Goetheanum, Ostern 1989, Beilage Das Goetheanum, Nr.11, März 1989, S.6f.

41 Centmayer, 2007, S.1142; Richard Landl, Waldorfschule – ein Entwicklungsprozess über 12 Jahre?, in: Erziehungskunst, Heft 10, 2007, S.1102; Sebastian Gronbach, Warum Spiritualität jetzt eine Chance hat. Waldorfschulen sind mehr als Reform-Schulen, in: Info 3, Infoseiten Anthroposophie, Herbst 2007, S.5 .

42 Ernst Uehli, Atlantis und die Rätsel der Eiszeitkunst, zweite Auflage, Stuttgart 1956, S.60.

43 Ursula Kilthau, Literaturangaben für die Arbeit des Klassenlehrers an einer Freien Waldorfschule, herausgegeben von der Pädagogischen Forschungsstelle beim Bund der Freien Waldorfschulen, Stuttgart, 1998, S.5.

44 Herbert Hahn, Vom Genius Europas, Wesensbilder von zwölf europäischen Völkern, Ländern, Sprachen. Skizze einer anthroposophischen Völkerpsychologie, Band 1, Stuttgart 1963, S.64, S.411.

45 Hans Rudolf Niederhäuser, Fremde Länder, fremde Völker, Stuttgart 1960, S.166.

46 Christoph Göpfert, Landschaften und Menschen in anderen Erdteilen: Asien. Geographie in der siebten Klasse, in: Helmut Neuffer, Hrsg., Zum Unterricht des Klassenlehrers an der Waldorfschule. Ein Kompendium, Stuttgart 1997, S.712.

47 Göpfert, 1997, S.715.

48 Niederhäuser, 1960, S.113, S.121.

49 Sergej Prokofieff, Die geistigen Quellen Osteuropas und die Mysterien des Heiligen Gral, zweite verbesserte Auflage, Dornach 1995, S.39ff., S.327ff.

Im Kontext der NATO-Osterweiterung behaupteten Anthroposophen, damit wollten die USA das deutsche Mitteleuropa und Russland entzweien und verhindern, dass die Deutschen ihre Mission an den Slawen erfüllen.
Antiamerikanismus drückt sich darin aus, dass die USA als Hort eines kindischen Materialismus, als Geistkontinent, den Ahriman beherrscht, als Heimat einer finsteren Saturnrasse geschmäht werden. Die USA gelten als künstliche, nicht organische Nation und Gründung von Freimaurern. Das zeigt, wie tief Anthroposophen in der deutsch-völkischen Gedankenwelt versumpft sind, wonach ein richtiger Staat auf den gemeinsamen Blutsbanden eines Volkes basieren muss.[50] Das geht soweit, dass den USA vorgeworfen wird, durch die Weltkriege den Geist Mitteleuropas ausgeschaltet und dessen Mission blockiert zu haben. Das ist die verschwurbelte esoterische Variante einer Rechtfertigung der beiden Versuche Deutschlands, mit Gewalt und Terror die Weltherrschaft zu erobern, die im rassistischen Eroberungs- und Vernichtungskrieg des Nationalsozialismus gipfelte.[51]
Japaner gelten wie Chinesen und Tibeter als Nachkommen der mongolischen sechsten Unterrasse der vierten atlantischen Wurzelrasse. Sie leisten keinen positiven Beitrag zur Weltgeschichte und gelten als dekadent und entwicklungsunfähig. Darauf spielen die eingangs zitierten Artikel über Fukushima an.
Günther Wachsmuth, jahrelang Generalsekretär der Allgemeinen Anthroposophischen Gesellschaft, der Zoologe Hermann Poppelbaum, Vorsitzender der deutschen Anthroposophischen Gesellschaft bis 1935, später Vorstand der internationalen Organisation, sowie viele andere Anthroposophen und Waldorfpädagogen haben diese Rassenkunde übernommen und mit Liebe zum Detail ausgeschmückt. Wachsmuth (1953) fertigte Zeichnungen über Atlantis und Lemuria, den Kontinent der dritten Wurzelrasse an. Poppelbaum (1929) verknüpfte Phrenologie und Rassismus und bestimmte fünf „Hauptrassen" und ihre Eigenschaften anhand der Gesichtszüge „typischer" Vertreter.[52]
Der sagenhafte Kontinent Atlantis spielt eine zentrale Rolle. Obwohl es sich um einen Mythos handelt und alle Lokalisierungsversuche gescheitert sind, glauben Anthroposophen an das Märchen von Steiner, dass auf Atlantis über zehntausende von Jahren eine Hochkultur existierte. Hinweise auf Atlantis finden sich immer wieder in der Waldorfschule. Als dieser Kontinent in den Fluten versank, sei eine Gruppe von Überlebenden nach Osten bis zum Himalaya ausgewandert, behauptete Steiner. Von diesen Migranten soll die fünfte arische Wurzelrasse abstammen, die auf dem Weg zurück nach Westen sämtliche Hochkulturen der alten Welt gründeten. Der Ariermythos der Anthroposophen ähnelt dem der Nationalsozialisten. Differenzen gab es, weil viele Völkische das ebenso mystische Thule im Nordmeer als Heimat der Germanen ansahen.
Es gibt jedoch auch einen ernsthaften und fundamentalen Unterschied zwischen NS-Rassismus und anthroposophischen Rassismus. Das Ziel der Nationalsozialisten ist, ideologisch und praktisch, als minderwertig definierte Rassen zu versklaven und zu vernichten. Das erklärte Ziel der Anthroposophie ist die Höherentwicklung des Geistes. Dazu zählen auch jene „göttlichen Funken", die als Angehörige von als minderwertig, dekadent oder erstarrt definierten Rassen reinkarnieren, weil sie sich nicht spirituell weiterentwickelt haben. Insofern ist anthroposophischer Rassismus karmische Entwicklungshilfe, faktisch Anmaßung und (kolonialistische) Bevormundung. Daraus erklären sich die (wenigen) Waldorf-Schulen in Reservaten nordamerikanischer Ureinwohner, in Afrika oder die Plantage Sekem in Ägypten, die von Anthroposophen gerne als Ausweis eines Antirassismus verkauft werden.
In Sekem müssen Kinder auf Feldern arbeiten und werden nach Waldorfprinzipien unterrichtet. In einem internen Lehrerrundbrief (1997), der im Auftrag des Bundes der Waldorfschulen herausgegeben wurde, heißt es dazu, die Ägypter lebten ganz in der „Empfindungsseelenzeit", wie fast alle Völker und Kulturen im Sonnengürtel der Erde. Sie ließen sich treiben, lebten nicht zielgerichtet, deswegen sei der Autoverkehr in Kairo chaotisch und überall sei es unglaublich dreckig. Im Unterschied dazu sei es in Sekem ordentlich und sauber, es herrsche eine arbeitsame sinnerfüllte Atmosphäre. Der Verfasser führt dies darauf zurück, dass die Führungsstruktur einer der Empfindungsseele angemessenen „pharaonischen Hierarchie" gleiche und die „meist europäischen Mitarbeiter die Verhältnisse aus der Bewusstseinsseele heraus zielvoll führen."[53]
Selten kommt die Herrenmenschenattitüde so unverblümt zum Ausdruck, die sich hinter dem ätherischen Gutmenschentum verbirgt. Der anthroposophische Rassismus konserviert die kolonialistische Haltung seiner Entstehungszeit um 1900, als Europäer bis weit hinein in die Sozialdemokratie behaupteten, die Aufteilung der Welt, ihre Beherrschung und Ausplünderung, geschehe nur zum Wohle der „Wilden" und „Barbaren", denen man die Segnungen der „Kulturvölker" bringe. Das sei die „Bürde des weißen Mannes" lautete das Schlagwort damals.
Besonders diskriminierend ist die Darstellung von Schwarzen. Steiner kennzeichnet Schwarze im Stil des Stammtisch-Rassismus als triebgesteuerte, infantile Wesen, was er damit erklärte, dass sie die Sonne Afrikas in sich aufnähmen und von innen gekocht würden.[54] Im Gegensatz dazu schrieb Steiner über die Weißen: „Die blonden Haare geben eigentlich Gescheitheit. Geradeso wie sie wenig in das Auge hineinschicken, so bleiben sie im Gehirn mit ihren Nahrungssäften, geben sie ihrem Gehirn die Gescheitheit."[55] Für Steiner stand jedenfalls fest: „Die weiße Rasse ist die zukünftige, ist die am Geiste schaffende Rasse."[56]

---

50 Lorenzo Ravagli, Gespaltenes Antlitz, in: Das Goetheanum, Nr.8, 2008, S.5; Ralf Sonnenberg, Von Winnern und Losern, in: die Drei, Heft 8/9, 2006, S.5ff.; Gerd Weidenhausen, America: Jekyll & Hyde? Die selbstvergessene Kritik am „Neuen Imperium", in: die Drei, Heft 8/9, 2006, S.13ff.; Ravagli, Die Gemeinschaft von Philadelphia. Amerikanische Mythen und Rudolf Steiners Amerika-Mythos, in: die Drei, Heft 8/9, 2006,, S.63ff.; Ruth Ewertowski, Die amerikanische Zukunft. Spiritualität aus dem Materialismus, in: die Drei, Heft 8/9, 2006, S.105ff.

51 Andreas Bracher, The West. Die USA und Europa im Konflikt der Identitäten, in: die Drei, Heft 8/9, 2006, S.12.

52 Hermann Poppelbaum, Zur Metamorphose der Menschengestalt, in: Gäa-Sophia, Jahrbuch der naturwissenschaftlichen Sektion der Freien Hochschule für Geisteswissenschaft am Goetheanum, Band III, Völkerkunde, Dornach 1929.

53 Lehrerrundbrief Nr.61, November 1997, herausgegeben im Auftrag des Bundes der Freien Waldorfschulen e.V., S.60ff.

54 Steiner, GA 349, S.55; Steiner, Über Gesundheit und Krankheit, Grundlagen einer geisteswissenschaftlichen Sinneslehre, Vorträge 1922/23, GA 348, S.186.

55 Steiner, GA 348, S.101.

56 Steiner, GA 349, S.52ff.

Die übelsten Tiraden hielt Steiner während der Ruhrbesetzung 1923, als sich die gesamte deutsche Rechte darüber echauffierte, dass Belgien und Frankreich Soldaten aus den Kolonien einsetzten. „Die Negerrasse gehört nicht zu Europa, und es ist natürlich nur ein Unfug, daß sie jetzt in Europa eine so große Rolle spielt", erklärte er.[57] Steiner warnte weiße Frauen, „Negerromane" zu lesen, gemeint ist Literatur mit schwarzen Protagonisten, denn dann würden diese Frauen Mischlinge zur Welt bringen. Anthroposophen argwöhnten, dass der Jazz als „Negermusik" das Blut der Deutschen vergifte.[58]
An solchen Wertungen hielten führende Anthroposophen nach Steiners Tod fest.[59] Als sich die Vorwürfe des Rassismus nicht mehr ignorieren ließen, versuchte Stefan Leber 1997 diesen sinnstiftend zu veredeln.

> „Das \`Triebleben\` des Schwarzen mit seiner stoffwechselhaften, bewegungsfähigen Natur wird nur scheinbar abschätzig beurteilt; in Wirklichkeit erweist es sich als Überlegenheit und Vorzug, nämlich als Schutz vor dem Fall in den Materialismus dem der Weiße leicht erliegt",

schrieb der Waldorffunktionär.[60] Auch in Büchern, die in den Literaturempfehlungen für Klassenlehrer von 1998 angegeben wurden, werden Schwarze als unreife Kinder beschrieben.

> „Sie sind noch nicht angekommen auf der Erde. Sie leben noch immer in dem Kindheitszustand eines Volkes, das noch nicht zur vollen Erdenreife herangewachsen ist",

schreibt Andreas Suchantke. Er stützt sich auf phrenologische Vorstellungen:

> „Die Gesichter der Erwachsenen sind so pausbäckig und weich wie die ihrer Kinder und in gleicher Weise ein offener Spiegel unreflektierter, starker Gemüthaftigkeit. Dieses kindlich Ursprüngliche im Wesen des Afrikaners begegnet einem auf Schritt und Tritt."[61]

Das Buch wurde zur Unterrichtsvorbereitung für Geographie in der siebten Klasse empfohlen. Anthroposophen sind immun gegen Aufklärung. Sie sind überzeugt, dass sich Menschen in Rassen sortieren lassen:

> „Daß es verschiedene konstitutionelle Merkmale einerseits zwischen den Rassen gibt, andererseits dann aber auch innerhalb der einzelnen Rassen, lehrt die schlichte Anschauung",

schrieb Leber (1993) in einem Standardwerk der Waldorfpädagogik.[62] Er verwies „auf die Leiblichkeit und die darin eingebundenen seelischen Eigenschaften" und meint, es gebe

> „vom *evolutiven* Gesichtspunkt Merkmale, die einem früheren oder späteren Entwicklungsstadium angehören; in dieser Hinsicht gibt es dann auch eine Wertigkeit von höher oder niedriger, von fortgeschritten und zurückgeblieben."[63]

Leber ließ keinen Zweifel, was mit „niedriger" und „zurückgeblieben" gemeint ist. So verteidigt er die Ansicht Steiners, die Indianer seien eine „Rasse des Alters", der „gedämpften Vitalität und kontemplativen Bewußtseinsanlage".[64]
In einer Broschüre von *Info 3*, einer Zeitschrift, die innerhalb der Szene als liberal und offen gilt, hieß es 2007 über die anthroposophische Weltanschauung: „Grundlage ihres Weltverständnisses ist die Vorstellung einer immerwährenden Höherentwicklung." Darum sei Anthroposophie nach Steiner eine „evolutionäre Spiritualität", das bedeute, „dass es ein Vorne, eine Mitte und ein Hinten gibt, ein Oben und Unten, fortschrittliche und rückständige Zustände" Alle diese Zustände hätten ihren eigenen Wert: „Sie sind jeweils Bedingung für den nächsten Zustand." Entwicklung bedeute nicht nur,

> „dass die Menschheit vom Einfachen und Grundlegenden zum Speziellen und Bedeutsamen fortschreitet. Es bedeutet auch, dass viele der Entwicklungsstadien gleichzeitig existieren können. Nicht die ganze Menschheit und alle Menschen entwickeln sich im Gleichschritt."[65]

Das ist eine Formulierung, die ohne den Begriff der „Rasse" auskommt, aber das Gleiche impliziert und damit vertuscht und verharmlost: Selbstverständlich bewegt sich die Menschheit nicht im Gleichschritt, sondern jeder und jede ist ein gesellschaftliches, historisch und sozial geprägtes Wesen, gleichwohl ein unverwechselbares Individuum. Die Autoren von *Info 3* hingegen meinen, man könne Menschen in klar abgrenzbare Gruppen sortieren, die verschiedene Stufen der Fähigkeiten und des Bewusstseins erreicht hätten. Die göttlichen Funken aus dem Jenseits würden sich jeweils die passenden Gefäße aussuchen: Fortgeschrittene Seelen inkarnieren in fortgeschrittenen, rückschrittliche Seelen in rückschrittlichen Rassen.

Esoterik und Judenhass

Die Entwicklung Steiners lässt sich anhand der veröffentlichten Briefe, Zeitungsartikel, Vorträge und Bücher gut nachvollziehen. So zeigt sich, dass er sich in einer kurzen Phase zwischen etwa 1898 und 1901 gegen Antisemitismus wandte. In einem entscheidenden Punkt blieb sich Steiner aber stets treu. Er war wie viele Liberale und Linke der Meinung, dass die Juden sich assimilieren sollten, und das bedeutete, dass jede eigenständige jüdische Identität verschwinden müsse. Daraus resultierte seine scharfe Abneigung gegen den Zionismus.

57 Steiner, GA 349, S.53.

58 Friedrich Rittelmeyer, Christus, Stuttgart 1936, S.137f.; Michael Klußmann, Zum Rassismus-Streit, Teil II, in: Das Goetheanum, 1996, S.356.

59 Günther Wachsmuth, Afrika als Organ der Erde, Kindheitsstadien der Menschheit, in: Gäa-Sophia, 1929, S.43.

60 Leber, Anthroposophie und Waldorfpädagogik in den Kulturen der Welt, Stuttgart 1997, S.252.

61 Andreas Suchantke, Sonnensavannen und Nebelwälder. Pflanzen, Tiere und Menschen in Ostafrika, Stuttgart 1972, S.23f., S.25.

62 Leber, Die Menschenkunde der Waldorfpädagogik. Anthropologische Grundlagen der Erziehung des Kindes und Jugendlichen, Stuttgart 1993, S.312.

63 Leber, 1993, S.32.

64 Leber, Anthroposophie und die Verschiedenheit des Menschengeschlechts, in: Die Drei, Heft 3, März 1998, S.40.

65 Info 3 Verlag, Infoseiten Anthroposophie Herbst 2007, Warum es immer aufwärts geht, S.8ff.

Als Student schrieb Steiner, die Juden gehörten einen Volk an, „dessen Religion keine Freiheit des Geistes kennt" und das die deutsche Sprache mit jüdischen Wendungen verhöhne.[66] 1888 rezensierte Steiner den Roman *Homunculus* des völkischen Schriftstellers Robert Hamerling (1830-1889). Er schrieb, es sei nicht zu leugnen, dass das Judentum

> „noch immer als geschlossenes Ganzes auftritt und als solches in die Entwickelung unserer Zustände vielfach eingegriffen hat, und das in einer Weise, die den abendländischen Kulturideen nichts weniger als günstig war. Das Judentum als solches hat sich aber längst ausgelebt, hat keine Berechtigung innerhalb des modernen Völkerlebens, und dass es sich dennoch erhalten hat, ist ein Fehler der Weltgeschichte, dessen Folgen nicht ausbleiben konnten."

Steiner ließ auch keinen Zweifel daran, dass er ähnlich wie den völkischen Antisemiten keineswegs nur um das Judentum als Religion ablehnte. „Wir meinen hier nicht die Formen der jüdischen Religion allein, wir meinen vorzüglich den Geist des Judentums, die jüdische Denkweise", betonte er.[67]

Unter dem Einfluss des jüdischen Dichter Ludwig Jacobowski engagierte sich Steiner später in Berlin kurze Zeit im *Verein zur Abwehr des Antisemitismus*, allerdings mit bedenklichen Argumenten. So behauptete er, die zionistische Bewegung sei schuld am Antisemitismus. Er bescheinigte nicht den Antisemiten, sondern den Zionisten eine „überreizte Phantasie" sowie ein „gekränktes Gemüt", das ihnen „den Verstand umnebelt." Die Antisemiten seien ungefährlich „wie Kinder" und „viel schlimmer" seien „die herzlosen Führer der europaweiten Juden" wie Theodor Herzl. Nun kann man sagen, als Seher war Steiner eine Niete, entscheidend ist, dass er die Propaganda und Stärke der Antisemiten verharmloste.

Nachdem Steiner sich der Theosophie zugewandt hatte, sortierte er die Juden in das Wurzelrassen-Schema ein. Demnach hätten die Juden zwei Missionen zu erfüllen: Sie sollten den Monotheismus samt einem menschenähnlichen Ich-Gott erfinden und für die Reinkarnation des Sonnengeistes, gemeint ist Christus, die leibliche Hülle bereitstellen.[68] Allerdings hätten die Juden den Monotheismus überspannt.[69] Aus einer angeblich besonders starken Blutsbindung der Juden schlussfolgerte Steiner abstrakte Strenge und Unerbittlichkeit.[70] Er leitete daraus allerlei Klischees ab: Monotheimus gleich geistige Erstarrung, die Juden lebten nach einem „unfruchtbaren Gesetz", seien ausgedörrt und versteinert.[71]

Steiner nutzte christliche Motive des jüdischen Gottesmörders und Gottesleugners und erklärte seinen Zuhörern, dass die Juden darum rassisch nicht aufsteigen könnten.[72] Dabei griff er auf das antisemitische Bild von Ahasver zurück, den ewigen Juden, der verflucht ist, weil er Jesus auf dem Kreuzweg eine Ruhepause verweigerte. Am Beispiel der Juden erklärte Steiner 1908 seinen Zuhörern den vermeintlichen Zusammenhang zwischen spiritueller Entwicklung und rassischer Höherentwicklung:

> „Das ist die tiefere Idee des Ahasver, der immer in derselben Gestalt wiederkehren muß, weil er die Hand des größten Führers, des Christus, von sich gewiesen hat. So ist die Möglichkeit für den Menschen vorhanden, mit dem Wesen einer Inkarnation zu verwachsen, den Menschheitsführer von sich zu stoßen, oder aber die Wandlung durchzumachen zu höheren Rassen, zu immer höherer Vervollkommnung. Rassen würden gar nicht dekadent werden, gar nicht untergehen, wenn es nicht Seelen gäbe, die nicht weiterrücken können und nicht weiterrücken wollen zu einer höheren Rassenform. Schauen Sie hin auf Rassen, die sich erhalten haben aus früherer Zeit: Sie sind bloß deshalb da, weil da Seelen nicht höhersteigen konnten."[73]

Steiner klagte über das „Zersetzungsferment" des „semitischen Einschlags". Dieses materialistisch-analytische „Zersetzungsferment" zeige sich bei den Juden Marx und Lassalle ganz deutlich, ebenso destruktiv sei

> „das rein analysierende Denken in der Zoologie, Botanik und Medizin; Wundt und seine Anhänger in der Psychologie; die Sozialdemokratie und der Liberalismus in der Politik. Alle unsere Theologie, Jurisprudenz, Pädagogik sind von Zersetzungsgiften angefüllt. Die Zersetzung ist ja schon zum Kindergift pädagogisch in den Kindergärten geworden."[74]

Den Ersten Weltkrieg erklärten Steiner und andere Anthroposophen als Folge einer Einkreisungs- und Verschwörungspolitik gegen Deutschland, hinter der Freimaurer, Jesuiten und Juden steckten. Diese Thesen griff Renate Riemeck, die Lichtgestalt der Ostermarschbewegung, wieder auf. Sie behauptete, die Angelsachsen hätten anstelle der Deutschen und Österreicher die Lehrmeister des Slawen werden wollen. Darum hätten geheime englische Zirkel die Donaumonarchie und das Zarenreich zerschlagen und Deutschland teilen wollen, was ihnen aber erst im Zweiten Weltkrieg vollständig gelungen sei. Riemeck, Anthroposophin und vormals Mitglied der NSDAP, widersprach damit der Tatsache, dass Deutschland der Hauptschuldige am Ausbruch des Ersten Weltkrieges war und entlastete den Nationalsozialismus.[75]

Marie von Sivers, Steiners zweite Ehefrau, glaubte an eine jüdisch-bolschewistische Weltverschwörung.[76] Der Gründer der anthroposophischen *Christengemeinschaft*, „Erzoberlenker" Friedrich Rittelmeyer, hetzte gegen Internationalismus und Pazifismus, sie seien abstrakte und blutlose Produkte des jüdischen

66 Steiner, Gesammelte Aufsätze zur Literatur 1884-1902, GA 32, S.119, Steiner, Gesammelte Aufsätze zur Dramaturgie, GA 29, S.36.

67 Steiner, Robert Hamerling - Homunkulus, GA 32, S.145f.

68 Steiner, Welt, Erde, Mensch, GA 105, S.159; Monika Neve, New Age als Ablenkung? Raisdorf bei Kiel 1989, S.23; Udi Levy, Messiaserwartung und Judentum, in: Die Christengemeinschaft, 1996, Heft 2, S.63.

69 Steiner, GA 105, S.159.

70 Steiner, Die Mission einzelner Volksseelen, TB 613, S.114, S.125.

71 George L. Mosse, Die völkische Revolution, Frankfurt am Main 1991, S.47, S.68.

72 Steiner, Menschheitsentwickelung und Christus-Erkenntnis, GA 100, S.187.

73 Steiner, Das Hereinwirken geistiger Wesenheiten in den Menschen, GA 102, S.174.

74 Steiner, Marie Steiner, Briefwechsel und Dokumente 1901-1925, GA 262, S.62f.

75 Renate Riemeck, Mitteleuropa – Bilanz eines Jahrhunderts, Freiburg 1958, S.28, S.30.

76 Marie Steiner, Der Wiener Kongress der Anthroposophischen Gesellschaft und sein Geistdurchleuchter, in: Das Goetheanum, Heft 6, 1927, S.44.

Geistes.[77] Er verlangte wie die nationalsozialistischen Deutschen Christen eine „Reinigung“ des Christentums vom „semitischen Wesenscharakter“.[78] Rittelmeyer predigte ein „germanisches Christentum“, das seinen „semitischen Wesenscharakter“ abstreift[79] Der heroische Christus sei ein Kämpfer gewesen, ohne jüdisch-katholische Weichheit.

Steiners Variante des Antisemitismus wird in vielen Waldorfschulen alljährlich zelebriert, wenn die Kinder die sogenannten Weihnachtsspiele aufführen. Diese Spiele, in denen die Vertreibung aus dem Paradies, Jesu Geburt und die Ankunft der heiligen drei Könige dargestellt werden, soll dessen Mentor Karl Julius Schröer in Ungarn bei Nachfahren deutscher Kolonisten entdeckt haben. Steiner und Schröer glaubten, die Stücke seien vom deutschen Volksgeist inspiriert und würden das „Deutschtum“ der Zuhörer beleben.[80]

Steiner bearbeitete die Stücke. Im *Dreikönigsspiel* treten drei Juden auf, Kaifas, Pilatus und Jonas, hohe Priester, die König Herodes die Geburt des Kindes in Bethlehem deuten, woraufhin dieser den biblischen Knabenmord anordnet. Den Regieanweisungen Steiners zufolge werden die Juden stereotyp, servil und schmeichlerisch dargestellt.[81]

> „Ihre Aussprache ist jüdisch, ihre Gebärden ungemein lebhaft; alle drei sind in steter Bewegung, küssen sich, nach rechts und links springend, in gebeugter Stellung auf die Schultern, küssen einander gegenseitig, schlagen die Hände zusammen und sprechen dem König mit karikierter, dem Gesagten immer entsprechender Gebärde das letzte Wort im Chore nach.“[82]

2006 kritisierte Sebastian Gronebach die Spiele und die Aufführungspraxis an den Waldorfschulen als völlig inakzeptabel. Es handele sich um eine „stereotypische, antisemitische Darstellung von Juden“, wie sie heutzutage „außerhalb des anthroposophischen Zusammenhangs höchstens noch Applaus im Lande von Ahmadinedschad bekommen hätte“.[83]

Der Holocaust als karmischer Ausgleich

Der Anthroposoph Karl König hielt im November und Dezember 1965 drei Vorträge über „Geschichte und Schicksal des jüdischen Volkes“.[84] Zunächst referierte er die Auffassung, die Juden hätten ihre Mission erfüllt und weigerten sich, Christus anzuerkennen. Dann erklärte er, durch den Verrat des Judas habe ein „Drama“ begonnen, das zur Kreuzigung Christi führte.

> „... so etwas Ähnliches mußte wieder geschehen, es war sozusagen eingeschrieben in das Menschheitskarma. Und so wenig wir auch heute begreifen können, was das gewesen ist, dieser Verrat des Judas, so wenig begreifen wir dasjenige, was sich in unserem Jahrhundert vollzogen hat“,

sagte König. In diesem Sinne forderte er Verfolger und Verfolgte, also Nazis und ihre Opfer auf, zu verstehen, „was gespielt hat und noch immer spielt“.[85] Die Taten der Nazis, so schreibt König, könnten nicht durch Gerichte gesühnt werden. Das ist insofern richtig als angesichts der Dimension dieser Verbrechen keine Strafe wirklich gerecht wäre, andererseits haben gerade deutsche Gerichte kaum versucht, die Täter zu richten. Aber darauf kam es König nicht an, ihm ging es um den karmischen Ausgleich:

> „Denn es sind Taten, gleich der des Judas; Taten die geschehen mußten. Und der, der sie tat, ist ja viel schlimmer dran als diejenigen, die sie erleiden mußten.“[86]

Auschwitz wird in diesem Vortrag mit der Karmalehre relativiert, die jüdischen Opfer mit den deutschen Tätern auf eine Stufe gestellt, in dem die Verbrechen der Nazis mit dem angeblichen Gottesmord der Juden verrechnet werden. Diese Vorstellung ist in der Esoterik-Szene verbreitet, was es nicht besser macht.

Aufklärung ist geboten

Man kann und soll sich über Hokuspokus lustig machen, aber nicht übersehen, welches gefährliche Potential solche Lehren haben. Die Anthroposophie mag heute in der Öffentlichkeit sanft auftreten, sie ist und bleibt jedoch eine fundamentalistische und autoritäre Ideologie, geeignet neue Formen theokratischer und faschistischer Herrschaft hervorzubringen und zu legitimieren. Die Anthroposophie unterscheidet wie alle esoterischen Richtungen Eingeweihte und Erleuchtete, die himmelweit über der Masse der Menschen thronen. Daraus ergeben sich Strukturen von Abhängigkeit und Herrschaft, von Führer und Gefolgschaft. Nach dem Ersten Weltkrieg wurde Steiner von seinen Anhängern als „Menschheitsführer“ bezeichnet.

Mit der NS-Zeit haben sich Anthroposophen nicht ernsthaft auseinandergesetzt. Der Faschismus wurde als Werk finsterer Dämonen, reinkarnierter brutaler Azteken oder mongolischer Krieger aus der Zeit Dschingis Khans erklärt oder als Resultat eines westlichen Materialismus, der die Deutschen verführt habe. Das diente der Schuldabwehr. Der eigene Beitrag – Ernst Bloch sprach davon, dass die Anthroposophie zur Faschisierung des Bürgertums beigetragen habe - wurde nie kritisch reflektiert. Anthroposophische Rassismus ist kein historisches Problem, nicht begrenzt auf Steiner und die Anfangsphase seiner Bewegung, sondern existiert weiter, als Teil des Weltbildes, der Evolutions- und Geschichtsauffassung, in der Regel sprachlich modernisiert. Lorenzo Ravagli, Redakteur der *Erziehungskunst*, spricht von Ethnopluralismus. Damit greift er einen Begriff der Neuen Rechten auf, die bereits in den 1970er-Jahren so schlau waren, ihr rassistisches Weltbild durch unverfängliche Begriffe wie Kul-

---

77 Friedrich Rittelmeyer, Der Deutsche in seiner Weltaufgabe zwischen Rußland und Amerika, Stuttgart 1932, S.4.

78 Rittelmeyer, 1932, S.4, S.29; ders. Christus, Stuttgart, 1936, S.38f., S.42 bis 46; ders., Impulse der Gegenwart, Stuttgart 1940, S.11, S.17.

79 Rittelmeyer, Aus meinem Leben, 1937, S.345, auch S.274, S.283.

80 Steiner, Gesammelte Aufsätze, GA 31, 85ff.

81 Steiner, Weihnachtsspiele aus altem Volkstum. Die Oberuferer Spiele, Dornach 1990, S.81, S.84, S.96.

82 Steiner, Weihnachtsspiele, S.81.

83 Sebastian Gronebach, „Unheimlich gruselig war das Sprechen der Juden“, in: Info 3, Heft 10, 2006, S.49.

84 König musste 1938 wegen seiner jüdischen Herkunft aus Wien emigrieren und gehörte in England zu den Gründern der Camphill-Bewegung (Uwe Werner, Anthroposophen in der Zeit des Nationalsozialismus, Oldenburg, 1999, S.16, S.161, S.181, S.350; Bodo von Plato, Anthroposophie im 20. Jahrhundert, Dornach 2003, S.386ff., S.1007).

85 Karl König, Geschichte und Schicksal des jüdischen Volkes, 3 Vorträge im Advent 1965, S.3, unveröffentlichtes Manuskript. Der Text wird in der Bibliothek in Dornach aufbewahrt, es soll sich um eine vom Vortragenden nicht durchgesehene Nachschrift handeln.

86 König, 1965, S.29.

tur zu tarnen. Bis heute sind Anthroposophen überzeugt, die Deutschen bzw. Mitteleuropa hätten eine besondere spirituelle Mission für die Menschheit.
Darum ist Aufklärung geboten, über die Abgründe der Anthroposophie, auf die sich die Waldorfpädagogik stützt. Auch wenn diese Schule richtige Elemente enthalten mag – keine Noten, kein Sitzenbleiben – sollten wir dafür sorgen, dass diese in öffentlichen Schulen übernommen werden, ohne esoterisches Brimborium. Die Waldorfschule ist nicht kindgerecht, sondern anmaßend, sie sortiert und behandelt Kinder nach abstrusen, okkulten Schemata. Das sollten wir Kindern ersparen.

Peter Bierl (Oberbayern) hat am 10. Dezember 2013 in Bremen sein Buch „Wurzelrassen, Erzengel und Volksgeister: Die Antroposophie Rudolf Steiners und die Waldorfpädagogik" vorgestellt. Siehe:
https://associazione.wordpress.com/2013/10/23/peter-bierl-schulen-fur-arier-zur-kritik-an-waldorfpadagogik-und-anthroposophie/

Peter Bierl

Regionalgeld und Sozialdarwinismus - Oder: Die Attraktivität der einfachen falschen Lösungen

In Krisenzeiten haben Heilslehren Konjunktur, das gilt auch für ökonomische Ansätze wie die Freiwirtschaftslehre, die auf den deutschen Kaufmann Silvio Gesell zurückgeht. Die organisierten Anhänger dieser Lehre sind eine verschwindende Minderheit. Angesichts der globalen sozialen und ökologischen Krise finden Gesellianer mit ihrer Zinskritik jedoch in verschiedenen politischen Spektren Gehör: Bei Attac und Occupy, in Sozialforen, in der Umwelt- und der Friedensbewegung, unter Anarchisten, in Teilen der AfD wie der Piraten-Partei und in der Neonazi-Szene. Besonders stark ist der Einfluss auf die Postwachstums-Debatte, weil deren prominentester Vertreter, Niko Paech, sich auf Elemente der Freiwirtschaft bezieht, in dem er Zins und Zinseszins als maßgebliche Ursachen für Wirtschaftswachstum und Umweltzerstörung anprangert. Er empfiehlt, wie Gesell, „rostende Banknoten" einzuführen, in Gestalt von Regionalgeld. In der Debatte hat Paech verschiedentlich versucht, die rassenhygienischen und sozialdarwinistischen Grundlagen der Gesellschen Lehre zu verharmlosen. Die Idee des Regionalgeldes findet sich auch in der Gemeinwohlökonomie von Christian Felber, dem Begründer von Attac Österreich, wobei sie in seinem Konzept eine Nebenrolle spielt, sowie in der Transition-Town-Bewegung, die verschiedentlich mit Regionalgeld-Gruppen kooperiert.
Gesellianer können an einem Alltagsverständnis anknüpfen, an einem notwendig falschen Bewusstsein, das sich aus nicht reflektierten Erfahrungen speist, aber auch aus pseudokritischen Stellungnahmen von Politikern und Journalisten, die über die Massenmedien verbreitet werden. Demnach wird Kapitalismus nicht als umfassendes System aus Produktion, Handel und Finanzsystem, aus Fabrik, Büro, Labor, Bank, Börse, Supermarkt, Tante-Emma-Laden und Wochenmarkt verstanden, als eine Wirtschaftsform, in der die Akkumulation von Kapital ein Selbstzweck ist und die Maximierung von Profit ist darum eine Notwendigkeit jenseits moralischer Haltungen in einer Gesellschaft, in der wir alle ständig miteinander konkurrieren.
Stattdessen wird Kapitalismus reduziert auf Monopole und Kartelle, Zinsen und Schulden oder die Globalisierung. Weit verbreitet ist die Klage über gierige Banker und Spekulanten, über skrupellose Börsianer und Zocker oder Heuschrecken, vorzugsweise aus den USA. Dagegen erscheint eine Marktwirtschaft als überschaubares Idyll aus Familienbetrieben, Handwerkern, Bauern und Händlern, lokal und regional verankert, in der es nachhaltig, ökologisch und fair zugeht.
In diesem Beitrag wird zunächst die Freiwirtschaftslehre, anschließend aktuelle Projekte wie Tauschringe und Regionalgeld untersucht. Seit den 1990er-Jahren versuchen Gesellianer damit eine gewisse Breitenwirkung zu erzielen. Zwar konnten sie auf diese Weise mehr Menschen ansprechen als mit der direkten Propaganda ihrer sektiererischen Organisationen, allerdings haben sich ihre Versprechen, eine alternative Wirtschaft aufzubauen, inzwischen blamiert. Tauschringe und Regionalgeld sind gescheitert.

Zur Theorie Silvio Gesells

Der Inspirator von Regionalgeld und Tauschringen wurde 1862 geboren. Gesell absolvierte eine kaufmännische Lehre in Berlin, arbeitete als kaufmännischer Angestellter in Braunschweig, Hamburg und Malaga bevor er 1887 nach Buenos Aires ging, wo er sich als Kaufmann selbständig machte. Er verkaufte Zubehör für Zahnarztpraxen und Spirituskocher und eröffnete eine Kartonfabrik. Seine Familie wurde später in Argentinien mit Bedarfsartikeln für Kleinkinder berühmt. 1890 erlebte Gesell in Argentinien eine schwere Wirtschaftskrise, die ihn bewog, sich mit Ökonomie zu beschäftigen. Im folgenden Jahr erschien in Buenos Aires seine erste Schrift, in der Gesell erstmals die „Idee des rostenden Geldes" formulierte.[1]
Der Grundgedanke war für einen Kaufmann naheliegend, der seine Waren möglichst reibungslos verkaufen möchte. Haben die Leute nicht genügend Geld in der Tasche oder wollen sie es nicht ausgeben, geht es der Wirtschaft schlecht. Soweit könnte man ihm noch folgen. Bloß presste Gesell diese Binsenweisheit in ein Schema mit zwei Grundvoraussetzungen, die in der Realität nicht existieren. Erstens glaubte er, Geld sei wertbeständig. Im Regelfall schwankt der Wert des Geldes jedoch. Manchmal gibt es Deflation, dann steigt der Wert, oft herrscht Inflation, dann bekommt man weniger für sein Geld. Zweitens meinte Gesell, Bargeld sei das entscheidende Element der Wirtschaft. Das dürfte schon zu seinen Lebzeiten ein Irrtum gewesen sein, ist aber spätestens in der Gegenwart selbst für die Endverbraucher dank Kreditkarten, Internet-Handel und Online-Banking eine völlig abstruse Vorstellung.[2]
Aus diesen beiden falschen Voraussetzungen leitete Gesell seine These ab, dass „Geldbesitzer" ihr wertstabiles Bargeld zu Hause horten, wenn es nicht genügend Zinsen abwirft.[3] Die Geldbesitzer würden in einen „Geldstreik" treten, damit den Umlauf des Zahlungsmittels behindern und Wirtschaftskrisen auslösen,

1 Werner Onken, Silvio Gesell und die Natürliche Wirtschaftsordnung. Eine Einführung in Leben und Werk, Lütjenburg 1999.

2 Helmut Creutz räumt ein, dass die Bargeldmenge bezogen auf die gesamten Geldguthaben bei den Banken nur einem Anteil von drei Prozent entspricht, dass es einen Trend zum bargeldlosen Zahlungsverkehr gibt, behauptet aber, für die Konjunktur entscheidend sei nur die Endnachfrage und die werde zu zwei Drittel in bar bezahlt (Creutz, Die 29 Irrtümer rund ums Geld, Wien 2008, S.33ff., S.38). Die Gesellianer-Zeitschrift Fairconomy räumt zwar ein, dass der größte Teil des Geldes in Form von Giralgeld verwendet wird, verweist aber darauf, dass 58 Prozent der Endnachfrage in bar bezahlt würden. Allerdings ist die Gesamtnachfrage nach Gütern und Dienstleistungen wesentlich größer (Fairconomy, Nr.3, September 2012, S.14f.).

3 Gesell unterstellt einen „Urzins", zu dessen Höhe er unterschiedliche Angaben macht, während Creutz eine Spanne zwischen vier und sechs Prozent angibt (Gesell, Die natürliche Wirtschaftsordnung [NWO], 4. überarbeitete Auflage, 1920, GW 11, S.201; Creutz, Das Geldsyndrom. Wege zu einer krisenfreien Wirtschaftsordnung, fünfte unveränderte Auflage, Aachen 2003, S.543).

bis sie wieder höhere Zinsen einstreichen könnten. Die übrigen Wirtschaftsteilnehmer, Unternehmer und Arbeiter, müssten diese höheren Zinsen bezahlen, wenn sie nicht verhungern wollten. Diese zentrale These Gesells findet sich schon in seinen ersten Schriften. Er behauptete:

> „Das Geld kann dem Verkehr entzogen und demselben wieder zugeführt werden, wie es dem Besitzer desselben passt, ohne befürchten zu müssen, dass es faule oder verderbe."[4]

Hermann Benjes, Helmut Creutz und Margrit Kennedy haben diese Idee immer wieder mit folgendem Bild illustriert: Geldscheine werden in einen Tresor, Obst in einen Schrank und Menschen in ein Zimmer gesperrt. Wenn nach zwei Wochen der Schrank und der Raum geöffnet werden, sind die Menschen tot, die Früchte verfault, aber das Geld formschön wie zuvor. [5] Das Bild ist selbst nach den Maßstäben der Freiwirtschaft unvollständig und falsch: Man müsste die Geldbesitzer samt ihrem Geld einsperren, sie würden ebenfalls sterben und schon damit ist die Vorstellung vom Geldstreik als Unfug widerlegt.

In der Regel wird weder ein privater Sparer, noch ein Unternehmer oder eine Bank, Geld vergraben, in einen Sparstrumpf stopfen oder unter der Matratze verstecken, sondern versuchen, eine Anlagemöglichkeit zu finden. Selbst niedrige Gewinne oder Zinsen sind besser als gar keine. Niedrige Zinsen bedeuten für Investoren und Privatleute billiges Geld, um neue Fabriken oder Häuser bauen zu lassen, Maschinen, Rohstoffe, Arbeitskraft oder Autos zu kaufen. Inzwischen gibt es sogar das Phänomen des Negativ-Zinses für deutsche und Schweizer Bundesanleihen.[6]

Dennoch ist die Annahme, Bargeld werde zuhause gehortet (in einigen neueren Ansätzen allenfalls noch auf dem Girokonto), wenn nicht ein bestimmter Zinssatz gilt, bis heute die Grundannahme der Freiwirtschaft, der Kern ihrer Lehre.[7] Immer noch werde Geld gehortet, von Privatleuten „unter der Matratze", oder nach Einbrüchen und Diebstählen, oder als Geldbestände in ausländischen Währungen, schrieb Margrit Kennedy.[8]

Wäre es so, wie die Gesellianer unterstellen, dass die Hortung von Bargeld solche Ausmaße annimmt, dass dadurch Wirtschaftskrisen ausgelöst werden, so müsste es sich um gewaltige Mengen an Scheinen und Münzen handeln. Dann müssten auf unserem Planeten hunderte von Geldspeichern stehen, so wie jene, in denen Dagobert Duck seine Fantastilliarden aufbewahrt. Solche Speicher gibt es im real existierenden Kapitalismus nicht, und selbst im fiktiven Kapitalismus von Entenhausen horten Dagobert Duck und sein Konkurrent Klaas Klever keineswegs Taler um Zinsen zu erpressen, sondern betätigen sich als rührige Unternehmer in allen denkbaren Branchen, um Kapital zu akkumulieren. Anscheinend verstand Walt Disney mehr vom Kapitalismus als Silvio Gesell.

An einem richtigen Experten arbeitete sich Gesell sein Leben lang vergeblich ab. Er versuchte, die Werttheorie von Karl Marx als Hirngespinst zu entlarven.[9] Marx zufolge sind die menschliche Arbeitskraft und die Natur die einzigen Quellen gesellschaftlichen Reichtums. Der Mensch vermag mehr Güter herzustellen, als zu seiner physischen Reproduktion notwendig sind. Dieses Mehrprodukt ist die Grundlage jeder gesellschaftlichen Entwicklung, jeder Zivilisation, aber auch der Spaltung der Gesellschaft in Klassen, wobei die herrschende Klasse sich dieses Mehrprodukt (oder jedenfalls den größten Teil) aneignet.

Unter kapitalistischen Bedingungen erhalten die Arbeiter einen Lohn, sagt Marx, der im Prinzip durch den Wert der Güter und Dienstleistungen bestimmt ist, die notwendig sind, um ihre Arbeitskraft zu erhalten. Im Arbeitsprozess schaffen sie jedoch einen Überschuss, Produkte, deren Wert höher ist als dieser Lohn. Die Differenz zwischen dem Lohn und dem Wert der Waren ist der Mehrwert, den das Kapital akkumuliert, vorausgesetzt die Waren lassen sich auf dem Markt verkaufen, das heißt der Mehrwert aus der Waren- in die Geldform umwandeln. Es ist dieser Vorgang, den Marx als Ausbeutung bezeichnet und zwar unabhängig davon, ob die Löhne niedrig oder hoch sind.[10]

Dagegen meint Ausbeutung bei Gesell, dass die „Geldbesitzer" die Besitzer von Waren, Dienstleistungen oder Arbeitskraft erpressen. Mehrwert bedeutet für Gesell nur Zinsen und Renten.[11] Entsprechend unterscheidet sich die Definition des Proletariers oder Arbeiters. Bei Marx ist das ein Mensch, der über keine Produktionsmittel verfügt, der gezwungen ist, seine Arbeitskraft zu verkaufen, also Lohnarbeit zu verrichten, wenn er leben will. Für Gesell dagegen ist Arbeiter

> „...jeder, der vom Ertrag seiner Arbeit lebt, Bauern, Handwerker, Lohnarbeiter, Künstler, Geistliche, Soldaten, Offiziere, Könige sind Arbeiter in unserem Sinne. Einen Gegensatz zu all diesen Arbeitern bilden in unserer Volkswirtschaft einzig und allein die

---

4 Gesell, Nervus Rerum – Fortsetzung zur Reformation im Münzwesen, GW 1, S.106; ähnlich: NWO, GW 11, S.43, S.241.

5 Creutz, 2003, S.32; Margrit Kennedy, Regio ergänzt Euro – Ein neuer Weg zu Nachhaltigem Wohlstand, in: Zukünfte – Zeitschrift für Zukunftsgestaltung und vernetztes Denken, 2004, http://kennedy-bibliothek.info/data/bibo/media/ZeitschriftZukuenfte.pdf (Abfrage 2.6.2015).

6 Die INWO kritisierte im Zusammenhang mit den Schweizer Negativzinsen eine Politik der Geldausweitung und Geldhortung, die damit unterstützt werde. Negativzinsen für Spareinlagen würden die Hortung in Form von Bar- und Giralgeld fördern. Im gleichen Text wird allerdings berichtet, dass die Staatsanleihen in Höhe von 600 Millionen Franken der Schweizer Nationalbank „quasi aus den Händen gerissen" worden seien, also keineswegs Geld gehortet wurde (Klaus Willemsen, Beate Bocking, Schweizer Banken führen Negativ-Zinsen ein, Fairconomy, September 2011, S.3).

7 Willemsen, Bockting, Wachstum, Wachstum, Fairconomy, Heft 2, Juni 2012, S.4f.; Bockting, Umlaufimpuls auf Zahlungsmittel, Fairconomy, Heft 3, September 2012, S.14f.; Eberhard Knöller, Wesen und Ziel der freiwirtschaftlichen Geldreform, Fairconomy, Heft 4, Dezember 2012, S.4f.; Creutz, 2003, S.36, S.39ff., S.116f., S.124; Onken, Marktwirtschaft ohne Kapitalismus, in: Infobrief des Netzwerks gegen Konzernherrschaft, Nr.14, Dezember 2003, S.24-29; Bernd Senf, Die blinden Flecken der Ökonomie: Wirtschaftstheorien in der Krise, München, 2001; Senf, Fließendes Geld und Heilung des sozialen Organismus, in: Tattva Viveka, Forum für Wissenschaft, Philosophie und spirituelle Kultur, Nr.9, Juli 1998, S.9.

8 Kennedy, Geld ohne Zinsen und Inflation. Ein Tauschmittel das jedem dient, München 1991, S.111 f.

9 Onken, 1999, S.111, S.122 f., S.124.

10 Karl Marx, Das Kapital, Band 1, MEW 23, S.192ff.; Michael Heinrich, Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung, Stuttgart 2004, S.90ff.

11 Er stellt sich ausdrücklich in die Tradition von Pierre Joseph Proudhon. Der hatte schon behauptet, das Problem des Kapitalismus liege in der Zirkulation, knappes Geld lähme Produktion und Austausch. Schuld seien die Geldbesitzer, die dieses Tauschmittel horten, um Zinsen zu kassieren (NWO, GW 11, S.3ff.).

> Rentner, denn ihr Einkommen fließt ihnen völlig unabhängig von jeder Arbeit zu.“[12]

Mit Rentner meinte er Geldbesitzer, die von Zinsen leben, sowie Grundeigentümer, die eine Bodenrente einstreichen. Sie würden ein arbeitsloses Einkommen beziehen, rügte er und verlangte stattdessen das Recht aller Arbeiter (gemäß seiner Definition also aller industrieller Kapitalisten und Lohnabhängigen) am „gemeinsamen vollen Arbeitsertrag“, also ohne Abzug von Zinsen oder Renten.
Gesell stellte sich die Gesellschaft als eine Ansammlung von lauter unabhängigen Warenproduzenten vor. Dieses Ideal war anscheinend so stark, dass er die Realität ignorierte. So eliminierte er die Lohnarbeit per Definition, indem er behauptete, der Fabrikant würde den Proletariern die Fabrik leihen und diese würden die dort erzeugten Waren an ihn verkaufen.

> „Lohn, das ist der Preis den der Käufer (Unternehmer, Kaufmann, Fabrikant) für die ihm vom Erzeuger (Arbeiter) gelieferten Waren zahlt... Waren kaufen heißt aber Waren tauschen; die ganze Volkswirtschaft löst sich so in einzelne Tauschgeschäfte auf, und alle meine Begriffe: Lohn, Wert, Arbeit enthüllen sich als vollkommen zwecklose Umschreibungen der beiden Begriffe Ware und Tausch“, schrieb Gesell.[13]

Gestützt auf diese eigenwillige Definition des Arbeiters und der Wirtschaft konnte Gesell die Produktion aus seinen weiteren Überlegungen ausblenden und die Zirkulation von Waren zum Wesen der Ökonomie erklären. Seine Theorie ist basiert auf Wunschvorstellungen, er deklariert die eigene ebenso beschränkte wie unreflektierte Position als Kaufmann zum Nabel der Welt.
Hingegen verstand Marx Kapitalismus als Gesamtprozess, zu dem Produktion, Handel und Kreditsystem gehören, mit dem Zweck Mehrwert zu schaffen, der in der Produktion entsteht und auf dem Markt realisiert wird. Dieser Mehrwert darf nicht konsumiert, sondern muss reinvestiert werden (zumindest zum größten Teil), um diesen Prozess auf erweiterter Stufe zu wiederholen. Andernfalls riskiert der einzelne Kapitalist von Konkurrenten überholt und ruiniert zu werden. Wachse oder weiche lautet das Prinzip.
Dagegen unterscheiden Gesellianer einen Kapitalismus, der durch Zins definiert ist, und den sie überwinden wollen, von einer Marktwirtschaft ohne Zins, die ihr Ideal ist. Nachzulesen ist das bei Helmut Creutz, dem wichtigsten Theoretiker der Gesellianer seit den 1980er-Jahren.

> „Kapital ist also zinstragendes Eigentum, Kapitalist ist derjenige, der über solches Eigentum verfügt, und Kapitalismus ein Wirtschaftssystem, in dem die Zinserfüllung Voraussetzung aller wirtschaftlichen Vorgänge ist“,

schreibt Creutz.[14] Marktwirtschaft sei

> „eine Wirtschaftsordnung, bei der alle wirtschaftlichen Vorgänge, also Produktionen, Preise und Austauschbedingungen, alleine von Angebot und Nachfrage bestimmt werden, während Kapitalismus (...) ein monopolartiges Herrschaftsinstrument ist“.[15]

Monopolartig deshalb, weil laut Creutz die Geldbesitzer einen „Geldstreik“ veranstalten, wenn der Zins unter vier Prozent fällt.[16] Eine „unverfälschte Marktwirtschaft“ sei im Unterschied zu diesem Kapitalismus, „das gerechteste und effektivste System der Güterversorgung und –verteilung dar, das auf Gegenseitigkeit und Gleichberechtigung aufbaut.“[17]
In einer kapitalistischen Ökonomie fungiert der Zins, abgesehen von Konsumentenkrediten, als Preis für Geld, das investiert, als Kapital eingesetzt wird. Der Schuldner leiht Geld, um es als Kapital zu verwerten, um Mehrwert produzieren zu lassen. Bei Marx ist der Zins ein Teil des Mehrwerts bzw. Profits, jene Geldsumme, die der industrielle Kapitalist an den Geldkapitalisten zahlen muss, um dessen Kapital einsetzen zu dürfen. [18] Er nannte das zinstragende Kapital die „fetischartigste Form“ von Kapital, weil der Zusammenhang mit der Produktion unsichtbar wird.[19] Vielen Menschen scheine es so, schrieb Marx, als habe das zinstragende Kapital nichts mit der Produktion zu tun, sondern erpresse vom industriellen Kapital einen Tribut. Der industrielle Kapitalist wiederum erscheine als Arbeiter, der bloß für seine besondere Unternehmertätigkeit entlohnt werde.
Genau an diese falsche Vorstellung knüpfen die Zins-Lehren sowohl von Gesell als auch von Pierre-Joseph Proudhon, einem Klassiker des Anarchismus, und Gottfried Feder an. Feder war bis 1933 einer der wichtigsten Ideologen der NSDAP, von dem die Nazi-Parole von der „Brechung der Zinsknechtschaft“ stammt.

Schwundgeld als Lösung
Um die vermeintliche Wertbeständigkeit des Geldes aufzuheben ist laut Gesell ein „stofflicher Umlaufzwang“ notwendig.[20]

> „Unsere Waren faulen, vergehen, brechen, rosten und nur wenn das Geld körperliche Eigenschaften besitzt, die jene unangenehmen, verlustbringenden Eigenschaften der Waren aufwiegen, kann es den Austausch schnell, sicher und billig vermitteln“,

schrieb er.[21] „Wir müssen also das Geld als Ware verschlechtern, wenn wir es als Tauschmittel verbessern wollen.“[22]
Dieses verschlechterte Geld, das in bestimmten regelmäßigen Abständen an Wert verlieren sollte, bezeichnete Gesell als Schwundgeld oder Freigeld – daher der Name Freiwirtschaft – oder er sprach von rostenden Banknoten. Er schlug vor, dieses

12 NWO, GW 11, S.10.

13 NWO, GW 11, S.310.

14 Creutz, 2003, S.496. Creutz versteht unter Kapital „alle jene Vermögenswerte ..., die dem Eigentümer ein leistungsloses Einkommen abwerfen“, also Geldkapital, das Zinsen bringt, aber auch Sachinvestitionen, die nur mit Finanzierungen mit Geld zustande kommen, weil sich die beim Geldkapital erzielbare Zinsrendite auf diese Produktionsmittel, dieses Sachkapital, übertrage (Creutz, 2003, S.495).

15 Creutz, 2003, S.493.

16 Creutz, 2003, S.496, 508, 543.

17 Creutz, 2003, S.493.

18 Marx, Das Kapital, Bd.3, MEW 25, S.351ff.

19 Marx, Das Kapital, Bd.3, MEW 25, S.404.

20 NWO, GW 11, S.198.

21 NWO, GW 11, S.240.

22 NWO, GW 11, S.241.

Freigeld in Zetteln auszugeben, im Wert von einer bis 1.000 Mark, dazu Kleingeldzettel wie Briefmarkenbogen. Dieses Freigeld solle wöchentlich ein Tausendstel seines Wertes verlieren. Durch Abreißen von Kleingeldzetteln und Aufkleben müsse der Inhaber den Wert der großen Zettel immer vervollständigen. Jeweils am Jahresende würden aller Scheine gegen neue umgetauscht.
Heute schlagen Gesellianer eine Umtausch- oder Geldumlaufgebühr vor. Kennedy sprach von einer „Nutzungsgebühr" für Geld. Regionalgeld-Gruppen und Tauschringe nennen es Umlaufsicherungsgebühr. Treffen soll es in jedem Fall nicht die Geldvermögen, sondern lediglich Bargeldbestände und – etwa bei Vorschlägen der INWO - Girokonten.[23] Eine Variante der Initiative für eine Natürliche Wirtschaftsordnung (INWO) sah vor, dass die Europäische Zentralbank regelmäßig bestimmte Geldscheine zum Umtausch aufruft und eine Gebühr verlangt. Die Gebühr solle sechs Prozent für Bargeld und fünf Prozent für Girokonten betragen. Die Gebühr funktioniere wie „Strafzettel für falsches Parken": Wer aus spekulativen Gründen Bargeld zurückhalte, werde bestraft.[24]

Das Wunder von Wörgl

Wann immer über Freiwirtschaft diskutiert wird, kann man sicher sein, dass ein Anhänger auf das „Wunder von Wörgl" verweist. Der Ort nahe Innsbruck hatte Anfang der 1930er Jahre etwa 4.000 Einwohner, davon waren 350 erwerbslos. Bürgermeister und Gemeinderat beschlossen im Frühjahr 1932, Arbeitsscheine im Wert von 32.000 Schilling auszugeben, die in der Kommune neben der nationalen Währung als Zahlungsmittel kursieren sollten. Die Arbeitsscheine verloren jeden Monat ein Prozent ihres Wertes gemäß dem Schwundgeldprinzip.
Die Kommune brachte die Scheine in Umlauf, in dem sie ihre Arbeiter und Angestellten damit bezahlte, einige Gewerbebetriebe akzeptierten sie als Zahlungsmittel. Sie konnten damit ihre Steuern bei der Gemeinde begleichen.
Außerdem wechselte die Gemeinde die Arbeitsscheine jederzeit gegen Schilling ein, allerdings gegen eine Gebühr von zwei Prozent. Ein Drittel der Arbeitsscheine wurde als Sammlerobjekte und Souvenirs aus dem Verkehr gezogen. Die Sammler handelten gegen Gesells Intention, die Scheine möglichst rasch wieder auszugeben. Ökonomisch gesehen horteten sie die Scheine trotz Wertschwund.
Die Gemeinde profitierte davon, weil sie den Gegenwert der Souvenirs ebenso wie den aus dem Schwund und der Rücktauschgebühr einfach einstreichen konnte. Der schlaue und undogmatische Bürgermeister legte diese Beträge in Schillinge bei einer Bank zu sechs Prozent Zinsen an.[25]
Dass die übrigen Arbeitsscheine aufgrund des Schwundes schneller umliefen, ist logisch. Insgesamt wurde aber nicht einmal zehn Prozent des Umsatzes damit bestritten. Trotzdem hat dieser Anteil sicher in Zeiten der Deflation zu einer gewissen Belebung beigetragen.
Entscheidend ist, dass der Gemeinderat 1932 und 1933 einen Betrag von rund 180.000 Schilling investierte. Die Mittel setzten sich aus den Arbeitsscheinen und regulärer Währung zusammen, die aus einem Kredit des Landes Tirol sowie einem Zuschuss aus der Arbeitslosenversicherung bestanden. Es entstanden etwa 100 neue Arbeitsplätze, allerdings wurden in dem Ort ansonsten weiter Jobs abgebaut.
Insgesamt ist Wörgl keine Bestätigung für die Gesellsche Theorie, sondern für keynesianische Wirtschaftspolitik im Westentaschenformat. Die Kommune bekam durch die Ausgabe von Schwundgeld statt Schilling so etwas wie einen zinslosen Kredit von ihren Bürgern, der Schwund wirkte wie eine nichtprogressive Steuer.[26] Das Geld sowie die Mittel vom Land und aus der Arbeitslosenversicherung verwandte die Gemeinde im Sinne einer nachfrageorientierten Politik, in dem sie Straßen und Kanalisationen sowie ein Skisprungschanze für den Tourismus bauen ließ.
Im Mai 1933 verboten übergeordnete Behörden die Ausgabe weiterer Notgeld-Scheine in Wörgl, weil das Monopol der staatlichen Währung verletzt werde, zum Glück für die Gesellianer, die sich als Märtyrer präsentieren durften.

Tauschringe

Anhänger Gesells gründeten ab 1994 in Deutschland so genannte Tauschringe. Das sind Gruppen von Menschen, die Dienstleistungen und Güter untereinander kaufen und verkaufen. Sie benutzen als Zahlungsmittel eine Phantasiewährung (oft lautet die Bezeichnung „Talente"), meist als Verrechnungseinheit. Bei jedem Tauschvorgang wird auf dem Tauschring-Konto des Käufers ein Minus und auf dem des Verkäufers ein Plus gebucht. Maßeinheit für Soll und Haben ist in der Regel die Arbeitszeit, die für ein Produkte aufgewandt werden muss, wobei theoretisch jede Arbeitsstunde gleichviel wert sein soll.
Soweit handelt es sich um normale Tauschakte, vermittelt durch Geld, wenngleich in einer virtuellen Währung Marke Eigenbau. Allerdings gibt es einige Besonderheiten: Es handelt es sich nicht um einen offenen Markt, die Teilnehmer müssen einem Tauschring beitreten. Sie zahlen eine Gebühr, meist in harten Devisen, um eine Zentrale zu finanzieren, die Angebot und Nachfrage vermittelt, etwa über eine Marktzeitung oder eine Internetseite, für jeden Teilnehmer ein Konto führt und wie ein Vereinsvorstand agiert.[27]
Die Verfechter behaupteten, dass es sich um eine Form gegenseitiger Hilfe handelt, um Selbsthilfe, die neue soziale Netze schaffe, ein Gegengewicht auf lokaler Ebene zur „Globalisierung der Geldwirtschaft".[28] Dieser geldvermittelte Tausch bedeute

23 Kennedy, Frauen tragen die größte Last, Teil 2, in: Der Gesundheitsberater, September 1989, S.21; Kennedy, Regio ergänzt Euro, 2004.

24 INWO-Deutschland, Infoblatt 1, Knöllchen für Spekulanten, undatiert.

25 Alex von Muralt, Der Wörgler Versuch mit Schwundgeld, in: Günther Bartsch, Klaus Schmitt, Hrsg., Silvio Gesell - der Marx der Anarchisten, Berlin 1989, S.275ff.

26 Annette Richter, Das Wirtschaftswunder von Wörgl, in: ÖGB-Monatszeitschrift Arbeit & Wirtschaft, März 1983, abgedruckt als Informationsblatt der INWO, Experiment Wörgl, in: Bartsch, Schmitt, 1989, S.258.

27 So verlangte der *DöMak*-Tauschring in Halle eine Kontoführungsgebühr von zehn Mark im Jahr (döInfo 97, Dezember 1997, S.8), der Tauschring Fünf-Seen-Land im Landkreis Starnberg eine Aufnahmegebühr von zehn Euro plus fünf Euro Jahresbeitrag (Marktzeitung, November 2001, S.8), der Tauschring Westerwald für jedes Konto im Jahr eine Organisationsgebühr von 60 DM und 60 Talenten (Flugblatt des Tauschrings Westerwald, Grundsätze, Spielregeln, Gebühren und Dienstleistungen).

28 Klaus Reichenbach, Der tiefere Sinn des Tauschens, in: Tausch-System-Nachrichten, TSN-Online, Herausgeber Klaus Kleffmann, Nr.17,

Selbstverwirklichung und Selbstbetätigung, fördere Gemeinschaft und Solidarität und hole Menschen aus der sozialen Isolation.[29] Tauschringe seien Teil einer „gesamtgesellschaftlichen Umorientierung“ und „Experimentierfelder für Gemeinwesenarbeit, lokale, soziale und nachhaltige Ökonomie“.[30] Kennedy feierte die Tauschringe als „erste Antwort auf die Übermacht der Großkonzerne“.[31]

Die Wirklichkeit sah anders aus. Der Talente-Kreis in Graubünden in der Schweiz meldete schon 1996 Stagnation: Angeschlossene Bauern hätten sich geweigert, Nahrungsmittel gegen Massage und Esoterikangebote wie Reiki abzuliefern.[32] Creutz rügte, die Nachfrage sei aufgrund des begrenzten Sortiments geringer als das Angebot. Häufig würde ein gleiches oder ähnliches Spektrum von einfachen Leistungen angeboten, und darum nur geringe Umsätze von maximal 20 Euro je Mitglied und Monat erzielt.[33]

Auch prinzipiell gilt: Die Tauschringe der Gesellianer haben nichts mit Solidarität oder Nachbarschaftshilfe zu tun. Im Gegenteil: Im Kleinformat gelten die Prinzipien des Manchester-Kapitalismus. Wer keine Arbeit, keine Dienstleistungen oder Güter einbringen kann, etwa Kranke, Behinderte und Alte, ist prinzipiell ausgeschlossen.

Im Sommer 2002 existierten in Deutschland etwa 350 Tauschringe mit 25.000 Mitgliedern.[34] Damit war der Gipfel der Expansion erreicht. 2009 gab es etwa 200 Tauschringe, die vor sich hin dümpelten, aufgrund des begrenzten Angebotes.[35] Derzeit finden sich in diversen Verzeichnissen die Adressen von maximal 220 Tauschringen, in dem Verbund Tauschen ohne Geld waren 71 Tauschringe gelistet, wobei solche Angaben nichts über Aktivitäten und Umsätze sagen.

Kennedy gelangte zu der Erkenntnis, dass über Tauschringe allenfalls ein bis zwei Prozent des täglichen Bedarfs abgedeckt werden können.[36] Lutz Jaintner stellte 2013 fest, dass Tauschringe nur ergänzenden Charakter haben, nur ein kleiner Teil der Bedürfnisse ließe sich so abdecken. Zunehmend würden Tauschringe immer tiefer in die roten Zahlen rutschen, weil sich Teilnehmer abmelden, die noch ein Minus auf ihren Konten haben.

Regionalgeld

Nachdem die Tauschringe gescheitert waren, starteten einige Gesellianer zusammen mit Anthroposophen, einen zweiten Versuch, das so genannte Regionalgeld. Als PR-Aktionen gab es zwei Vorläufer. 1993 kursierte in Berlin im Stadtviertel Prenzlauer Berg zwei Monate lang der *Knochen*, der in Kneipen, Cafes und Szeneläden angenommen wurde. Insgesamt sollen Scheine im Wert von knapp 110.000 Mark gedruckt worden sein, aber nur knapp 15.000 zirkuliert haben. Das Design der Scheine entwarfen Künstler, darunter der Sozialdemokrat Klaus Staeck. Der Witz daran war, dass jeder, der „Knochen“ eintauschte, hoffte, ein Schnäppchen zu machen, nämlich einen Schein zu ergattern, den ein halbwegs prominenter Künstler entworfen hatte oder einer, der irgendwann groß rauskommen würde. Kunst- und Geldscheinsammler sollen druckfrische Bündel zum Preis von 1.050 Mark gekauft haben.[37] Ähnlich wie zuvor in Wörgl wurde also ein großer Teil der Scheine gleich wieder aus dem Verkehr gezogen, von Kunstliebhabern oder zum Zweck der Spekulation auf denm Kunstmarkt.

In Köln teilten Künstler 1995 die *Welkenden Blüten* aus. Das Schwundprinzip steckt bereits im Namen, die Scheine wurden wie in Berlin in Szene-Kneipen und Läden akzeptiert und verloren jede Woche an Wert. Im Projektpapier der Künstler-Gruppe *Herzgehirn* hieß es gemäß Gesells falscher Doktrin:

> „Geld bleibt ewig jung, es rostet in keinem Tresor und verfault unter keinem Kopfkissen. Geld ist der Gott, es macht alles neu.“[38]

Das erste dauerhafte Regionalgeld-System war 2001 der *„Roland“* in Bremen, der inzwischen als elektronische Rechnungseinheit kursiert. Derzeit existieren in Deutschland etwa zwei Dutzend Initiativen, die in ihrer Region ein System aufgebaut haben, mit Vereinen und Satzungen, eigenen Scheinen und Umtauschstellen sowie Unternehmen, die das alternative Zahlungsmittel akzeptieren. Mindestens 14 Initiativen sind in Deutschland wieder eingegangen: Gerade abgewickelt wurden der Zschopautaler, der Rössle in Baden Württemberg und der Grabfelder in Franken.

Der Umtauschkurs zum Euro ist meistens 1:1 (in seltenen Fällen bekommt man für einen Euro auch zwei Regios). Der Clou ist der automatische Wertverlust der Scheine, genannt Umlaufsicherung, der bei allen Regionalgeldwährungen gilt. Manche verlangen eine Rücktauschgebühr am Jahresende.[39] Andere haben einen regelmäßigen Schwund, wie der *Chiemgauer,* der jedes Vierteljahr zwei Prozent verliert. Wer den Schein zum Quartalsende in der Tasche hat, muss eine Marke kaufen, die zwei Prozent des Wertes kostet, und aufkleben. Wer *Chiemgauer* zurücktauschen will, muss fünf Prozent abgeben, zwei Prozent für den Verein *Chiemgauer Regional – Verein für nachhaltiges Wirtschaften*, den die Initiatoren des *Chiemgauer* gegründet haben, drei Prozent fließen an örtliche Vereine.[40]

Die Begründung entspricht der Lehre Gesells: Geld solle nicht gehortet werden, sondern möglichst oft umlaufen. Für Regionalgeld gilt, dass diejenigen, die die Scheine zum Verfallsdatum in den Händen haben, in harten Euro-Devisen ausgleichen müssen. Wie bei einem Schneeballsystem zahlt also der Letzte die Rechnung.[41]

September 2002, S.33-35.

29 Christine Weiß, Bedeutung der Tauschringe, Teil 4, in: Angebot & Nachfrage, Herausgeber Michael Wünstel, Nr. 26, März 1998, S.6.

30 BAG Arbeitsgemeinschaft bundesdeutsche Tauschsysteme, Positionspapier, Stand Anfang 2000, S.1.

31 Kennedy, 1991, S.191.

32 Thomas Wendel, Talentprobe, Süddeutsche Zeitung-Magazin, Nr.16, 19.4.1996, S.27. Britische LETS-Leute berechneten Mitte der 1990er Jahre, dass in den dortigen Ringen durchschnittlich im Monat je Teilnehmer nur 40 Mark umgesetzt wurden (Wendel, 1996, S.24).

33 Creutz, 2008, S.270ff.; Creutz, Möglichkeiten und Grenzen praktischer Geldexperimente, in: Zeitschrift für Sozialökonomie, Nr.144, März 2005, S.30; Creutz, 2003, S.587f.

34 Die Zeit, Nr.28/2002.

35 http://www.tauschringservice.de/Tauschringportal/indexi.html, bei dieser Liste heißt es zu manchen Gruppen: „gestorben“ oder „wahrscheinlich gestorben“ (Stand 14.10.2009).

36 Kennedy, Interview, Frankfurter Rundschau, 15.10.2004.

37 Die Tageszeitung (Taz), 12.11.1993.

38 Stadtrevue Köln, Nr.10/1995, S.20.

39 www.havelblueten.de, 7.12.07.

40 Faltblatt Chiemgauer.info, April 2005.

41 Gerhard Rösl, Regionalwährungen in Deutschland – Lokale Konkurrenz für den Euro?, Reihe 1: Volkswirtschaftliche Studien, Nr.43/2006, Hrsg. Deutsche Bank, S.16

Regionalgeld-Verfechter betonen einerseits die Wirkung des Schwundprinzips, andererseits, um neue Mitglieder und Betriebe zu gewinnen, beschwichtigen sie, Wertverlust und Rücktauschgebühren wären zu vernachlässigen.[42] Die Rücktauschgebühr, die zwischen drei bis fünf Prozent beträgt, würde „unter den durchschnittlichen Werbekosten des Handels" rangieren.[43] Kennedy versicherte, Kaufleute könnten Regionalgeld mit geringem Verlust zurücktauschen, an andere Geschäfte oder ihre Angestellten weitergeben, dann erlitten sie gar keinen Verlust.[44]

Der *Chiemgauer*, der im Januar 2003 eingeführt wurde, dient aufgrund seines relativen Erfolges als Vorbild. Oberflächlich betrachtet wirken die vom *Chiemgauer e.V.* publizierten Zahlen imposant. 2013 hatte der *Chiemgauer* demnach 2769 Verbraucher und 627 Akzeptanzstellen, also Vereine, Verbände, Institutionen und Unternehmer, die diesen Regio als Zahlungsmittel annahmen. Der Umtausch von Euro in *Chiemgauer* wurde mit über zwei Millionen Euro angegeben, der Umlauf belief sich auf rund 520.000 Euro, der Umsatz aller beteiligten Unternehmen auf über 7,1 Millionen Euro.[45] Das sind Zahlen, von denen alle anderen Regiogeld-Gruppen in Deutschland und Österreich nur träumen können.

Allerdings muss man diese Daten in ihrem Kontext bewerten.Das Chiemgau im südöstlichen Oberbayern besteht aus den Landkreisen Rosenheim und Traunstein sowie der kreisfreien Stadt Rosenheim, die 2014 zusammen eine Kaufkraft von weit über zehn Milliarden Euro hatten. Dagegen nimmt sich ein *Chiemgauer*-Umsatz von 7,1 Millionen bescheiden aus.[46]

Es ist kein Zufall, dass der *Chiemgauer* in einer der reichsten Regionen Deutschlands so erfolgreich ist. Auffällig ist, dass von 24 Regionalgeldsystemen 14 in den reicheren Bundesländern Bayern und Baden-Württemberg arbeiten, aber nur insgesamt vier in den fünf ärmeren östlichen Bundesländern sowie Berlin. Dabei haben sämtliche Regios in Ostdeutschland, sofern sie nicht eingegangen sind, die Euro-Deckung aufgegeben, haben sich also in Tauschringe zurückverwandelt.

Eine Studie über den *Waldviertler,* die größte österreichische Regionalwährung, kommt zu dem Ergebnis, dass Regionalgeld in einem Gebiet mit hoher Erwerbslosigkeit „nicht optimal" sei, weil die „Liquiditätsprobleme" nicht beseitigt werden könnten, zumindest in der Anfangsphase. Geld, ob als Euro oder Waldviertler, müsse schon vor dem Tauschakt vorhanden sein, was bei Erwerbslosigkeit „nur eingeschränkt der Fall" sei. Obendrein könnten sich Erwerbslose teurer produzierte regionale Produkte oft nicht leisten.[47]

Für den Vorwurf, eine Spielerei für wohlhabende Leute zu sein, spricht auch die Branchenverteilung der Betriebe, die Regionalgeld akzeptieren. Produzierendes Gewerbe ist praktisch nicht zu finden. Der *Chiemgauer* deckt immerhin ein großes Spektrum des Einzelhandels ab, während die meisten anderen Gruppen überwiegend Restaurants und Cafes, Naturkostläden, Musiker und Künstler sowie Computerläden angeben. Kennzeichnend ist der hohe Anteil von Geschäften aus dem Gesundheits- und Wellnessbereich sowie der Esoterikszene mit Angeboten wie Reiki und Fengshui. Der „Regio München" hatte eine Aura-Leserin und Schamanen im Angebot.[48]

Die Creditos in Argentinien

In Argentinien eröffneten drei Anhänger Gesells 1995 den ersten Tauschring (spanisch Club de Trueque) in der Provinz Buenos Aires. Diese Tauschringe konstituierten sich als Netzwerk mit Knotenpunkten oder „Clubs" vor Ort mit richtigen Marktplätzen, für die man Eintritt bezahlen musste. Dazu führten sie eine eigene Währung, den „Credito", ein. Im Jahr 2000 soll es etwa 450 Tauschvereine mit über 370.000 Mitgliedern gegeben haben. [49]

Wie auf jedem Markt bestimmten Angebot und Nachfrage die Preise. Angeboten und verkauft wurden im wesentlichen gebrauchte Kleidung und Möbel, Bücher, gelegentlich fabrikneue Produkte, etwa wenn Arbeiter in Naturalien „entlohnt" wurden, dazu Dienstleistungen wie Haareschneiden und viel zu wenige Lebensmittel.[50]

Schätzungen und Umfragen zufolge lebten im Sommer 2002 etwa zehn von 36 Millionen Argentiniern völlig oder teilweise von dem Tauschring-Credito-System.[51] Im September 2002 wurden neue, rostende Creditos ausgegeben, gemäß der Schwundgeld-Lehre Gesells. Die Hälfte der Erwerbsbevölkerung war zu diesem Zeitpunkt nach offiziellen Angaben erwerbslos oder unterbeschäftigt, die Hälfte der Argentinier vegetierte unterhalb der Armutsgrenze. [52]

Die argentinischen Clubs und Creditos wurden von der hiesigen Gesellianer-Szene gefeiert. Wieder einmal zeige sich am Credi-

---

42 Bundestreffen der Tauschringe in Bad Aibling, 3.-5. Oktober 2003, Workshop „Vom Ringtransfer zur regionalen Währung - Eine Antwort auf die Globalisierung".

43 Siglinde Bode, Regionale Währungen für entwicklungsschwache Regionen – Möglichkeiten für eine regionale Ökonomie, in: Zeitschrift für Sozialökonomie, Nr.144, März 2005, S.6f.

44 Kennedy, Regio ergänzt Euro, 2004; dies., Geld und Spiritualität - Vom Tabu zur Lösung, zusammen mit Stefan Brunnhuber, www.margritkennedy.de (November 2005).

45 http://www.chiemgauer.info/fileadmin/user_upload/Dateien_Verein/Chiemgauer-Statistik.pdf (Abfrage 22.5.2015).

46 http://www.mb-research.de/_download/MBR-Kaufkraft-2014-Kreise.pdf (Abfrage 22.5.2015).

47 Andrea Visotschnig, Die Regionalwährung Waldviertler. Auswirkungen eines Projektes solidarischer Ökonomie auf die Regionalentwicklung, Wien 2010, S.137, http://www.waldviertler-regional.at/downloads/Diplomarbeit_Waldviertler_OnlineVersion.pdf (Abfrage 2.6.2015).

48 http://urstromtaler.de/akzeptanzpartner, (Abfragen 13.12.2007, 13.10.2008).

49 Revolutionäre Situation in Argentinien?, in: Wildcat-Zirkular, Nr.65, Februar 2003, S.35ff; Rubén Ravera, Los clubes de trueque en la Argentina, 28.1.2003, www.autosuficiencia.com.ar/shop/detallenot.asp?notid=52 ; Günter Hoffmann, Nicht für Pesos und Dollars – sondern für Creditos, in: Tauschring-System-Nachrichten, TSN-Online, Nr.17/September 2002, S.7ff., Andres Perez, Die argentinische Krise und mögliche Ansteckungseffekte, in: Context XXI, Wien, Nr.3-4, 2002, S.19ff., Gerhard Margreiter, Der argentinische Schuldentango führt zu Freigeld, in: r-evolution, Zeitschrift der INWO, Nr.5, Januar/Februar 2002, Argentinien: Durchwursteln auf Pump, Financial Times Deutschland, 15.11.2001, Das neue Geld der Armen, Frankfurter Rundschau, 2.8.2000.

50 Besser Monopoly-Geld als gar keines, Neue Luzerner Zeitung, 20.12.2001.

51 Ravera, 2003.

52 Colectivo Situaciones, Über den Tausch zu einer neuen Ökonomie. Praxis und Probleme der Tauschnetzwerke in Argentinien, in: dies., Que se vayan todos. Krise und Widerstand in Argentinien, Berlin, 2003, S.152-154, Stefan Thimmel, Tauschbörsen: Gescheitertes Experiment oder Erfahrung für die Zukunft, in: Colectivo Situaciones, 2003, S.161; Das neue Geld der Armen, Frankfurter Rundschau, 2.8.2000.

to, das „schuldenfreies Geld (Freigeld) besser funktioniert als die schuldenbelasteten Pesos und Dollars“, und das „wohl sehr zum Ärger aller Finanzmagnaten“, schwärmte die INWO-Zeitschrift *r-evolution* Anfang 2002. Die *Tauschring-System-Nachrichten* berichteten von über 7.000 Tauschmärkten und einem Umsatz von umgerechnet rund einer Milliarde Dollar 2001. Schätzungsweise 150 Millionen Creditos seien im Umlauf.[53] Der Gründer des ersten Clubs, Ruben Ravera, habe keine Angst vor gefälschten Scheinen: „Wer Creditos nachmachen will, fördert am Ende doch nur den Handel.“[54]

Die argentinischen Clubs prägten den Begriff Prosumenten, eine Kombination aus Konsument und Produzent, getreu ihrer ideologischen Vorgabe, der Credito würde die Nachfrage stimulieren.[55]

> „Ein Mitglied muss prosumieren. Das heißt: produzieren und konsumieren zugleich. Jeder muss im Klub etwas anbieten, um Creditos zu erhalten, mit denen er Waren erwerben kann.“[56]

Zunächst brachte das System durchaus Verbesserung der Versorgungslage vor allem für die Mittelklasse, die noch Güter und Dienstleistungen auf den Märkten einbringen konnte. Dann brach das System zusammen. Denn der massenhafte Zulauf und die vermehrte Ausgabe von Creditos führten nicht - wie nach der Theorie der Gesellianer erwartet - zu einem Anstieg der produktiven Aktivitäten. Stattdessen spekulierten Teilnehmer mit knappen Gütern.[57]

Im Modell war eine Parität von 1:1 zwischen Peso und Credito vorgesehen, allerdings waren die Preise auf den Credito-Märkten von Anfang an stets um 50 bis 200 Prozent höher. Die Ursachen dafür waren das begrenzte Angebot. Es gab ein Überangebot an gebrauchter Kleidung, es fehlte aber an Nahrungsmitteln. Das Flohmarkt-Sortiment erwies sich als völlig inadäquat in einer Situation, in der es für viele um das Überleben ging.

Knappheit führt in jedem marktwirtschaftlichen System zu Verteuerung und Geldentwertung. Mitte 2002 tauchten gefälschte Scheine im Wert von insgesamt 260 Millionen Creditos auf, die die Inflation weiter anheizte, die schließlich deutlich über 500 Prozent lag. Eine Tasse Kaffee kostete etwa 1500 Creditos. Im Herbst 2002 brach das System zusammen, im März 2003 waren nur noch 200.000 Menschen beteiligt.[58]

Das argentinische Credito-System hat die Gesellianische Theorie auch im Großversuch empirisch widerlegt, die abstruse Annahme, man müsse lediglich Schwundgeld einführen, um alle ökonomischen Probleme zu beheben und alle soziale Not zu lindern. Denn Produktion bedeutet nicht, wie in dem Geschwätz von den Prosumenten unterstellt, Waren auf einem Markt anzubieten, sondern zuallererst etwas herzustellen - Nahrungsmittel, Kleider oder Medikamente. Dazu braucht man Kapital, Produktionsmittel, Land, Rohstoffe. Die Armen und die Proletarier müssen Fabriken und Land besetzen, was in Argentinien ja auch geschah, um zu prosumieren.

Interessant ist die Einschätzung der Journalistin Gaby Weber, die im Sommer 2002, also auf dem Höhepunkt der Entwicklung, mit Sympathie berichtete. „Wenn sich die Menschen nicht mehr über die Tauschklubs ernähren könnten würden sie alle auf die Barrikaden steigen“, erklärte ihr ein Geschäftsmann.

> „Deshalb sehen es die argentinische Regierung und die internationalen Finanzorganisationen mit Wohlwollen, daß sich die Armen selbst über die Runden bringen und nicht länger dem Staatshaushalt zur Last fallen“,

schreibt Weber. So sei eine „informelle Wirtschaft“ entstanden,

> „mit privaten Tausch-Tickets, wo keine Steuern erhoben werden und wo vom Staat nichts erwartet wird, keine Krankenkassen, Renten und die Förderung von sozial Benachteiligten. So kann sich der Staat aus der Sozialarbeit herausziehen, können Finanzmittel und Beamte eingespart werden.“[59]

Dass sich Geldpfuschereien wie der Credito und die Tauschclubs in Argentinien, wo schon der Mittelstand verarmte, ausbreiteten, überrascht nicht. Habseligkeiten, einfache Dienstleistungen, Gemüse und Obst aus dem Garten gegen Nahrungsmittel, Kleider oder Schuhe zu tauschen ist eine Überlebensstrategie.[60] Dadurch können Menschen ihr tägliches bescheidenes Auskommen finden, sie bleiben damit Teil der kapitalistischen Ökonomie.

Freiwirtschaft als Marktradikalismus

Wer keine Dienstleistungen oder Güter einbringen konnte, wer über kein Kapital in Form von Geld, Maschinen, Rohstoffen oder Land verfügte, war auch aus dem Credito-System prinzipiell ausgeschlossen. Ähnlich funktionieren Tauschringe und Regionalgeld überall, ohne jegliche soziale Absicherung, ganz wie Gesell es immer wollte.

Denn Freiwirtschaft ist radikaler Marktliberalismus. Zwar verspricht der Kaufmann, ohne Zinsen und Renten würden sich alle Einkommen erhöhen. Verteilt werden solle aber „nach den Gesetzen des Wettbewerbs“ gemäß dem Prinzip: „Dem Tüchtigsten der höchste Arbeitsertrag.“[61] Gesell redete denn auch von einer Rückkehr zu einem Manchester-Kapitalismus, allerdings ohne Rentiers und Grundeigentümer. Ausgegrenzt werden alle Menschen, deren Arbeitskraft nicht profitabel verwertet werden kann.

Gesell sprach von „Arbeitsscheuen“ und „Bummelanten“. In der Gesellschen Utopie wären diese Menschen auf Almosen angewiesen, denn ein Sozialstaat ist nicht vorgesehen. Der Berliner

53 Hoffmann, 2002, S.7f.

54 Hoffmann, 2002, S.11.

55 Gaby Weber, Prosumieren statt Konsumieren. Tauschhandel in Argentinien, Deutschlandradio, 23.7.2002, Manuskript.

56 Weber, 2002.

57 Colectivo Situaciones, 2003, S.158f.

58 Barbara Roßmeißl, Tauschhandel in Argentinien. Überlebensstrategie in Zeiten der Wirtschaftskrise, in: Zeitschrift für sozialökonomie, Nr.141, juni 2004, S.25ff.; Roßmeißl, Tauschhandel in Argentinien – Möglichkeiten und Grenzen einer Parallelökonomie in Zeiten der Wirtschaftskrise, http://www.sozialoekonomie.info/Forschung/Diplomarbeiten/DiPA_Rossmeissl_ue/dipa_rossmeissl_ue.html (Abfrage 1.6.2015); Thimmel, in: Colectivo Situaciones, 2003, S.163ff.

59 Weber, Eine reale Alternative, Die Gazette, München, August 2002.

60 Nach dem Zweiten Weltkrieg eröffnete in München eine „Oberbayerische Tauschzentrale“, ein Verbund von Geschäften. Die Kunden konnten in diesen Geschäften Produkte verkaufen und erhielten dafür einen Berechtigungsschein, mit dem sie ein halbes Jahr lang in einem anderen Geschäft des Ringes einkaufen konnten (Süddeutsche Zeitung, 23.11.1945).

61 NWO, GW 11, S.10 f.

Gesellianer Klaus Schmitt spricht von einer Wirtschaftsordnung, die das

> „eigennützige Streben der Menschen nutzt und die tüchtigen Produzenten belohnt und nicht die unproduktiven Geldverleiher, Grundeigentümer und andere Parasiten bereichert".[62]

In einer Broschüre der INWO-Schweiz fordert Werner Rosenberger die „Soziallasten bei den Arbeitskosten" zu senken, gemeint sind Beiträge zur Renten-, Kranken-, Unfall- oder Arbeitslosenversicherung.[63]
Rosenberger findet eine Marktwirtschaft „gerecht", wenn jeder nach eigenem Ermessen produzieren und konsumieren könne. Jede Arbeitsleistung solle zu einem gleichwertigen Kauf berechtigen, was der Vorstellung Proudhons und Gesells vom gerechten Tausch entspräche, der sich einstelle, wenn nicht Zins oder Grundrente als arbeitslose Einkommen abgezogen würden.
Rosenberger schreibt: „Arbeitsfähige Menschen sollen in der Regel kein Einkommen ohne eigene Arbeitsleistung erlangen können". Irgendwelche Ausnahmen von seiner Regel nennt er nicht.

Sozialdarwinismus und Rassenhygiene
Was Gesell von anderen Propagandisten der Marktwirtschaft positiv abhebt, ist sein unverblümtes Bekenntnis zum Sozial-darwinismus. Seine natürliche Wirtschaftsordnung meint eine Ökonomie, in der der Kampf ums Dasein ungehemmt ausgefochten wird. Das Ziel Gesells war eine weitgehend staatsfreie Ordnung, in der sogar die Rechtsprechung durch Lynchjustiz ersetzt werden sollte, und die erfolgreichsten Männer mit möglichst vielen verschiedenen Frauen eine maximale Anzahl von Kindern zeugen sollten, um eine „Hochzüchtung" der Menschheit zu erreichen.
Diese rassenhygienische Vision fundierte sowohl seine Vorschläge zur Geld- als auch zur Bodenreform, die er nach der Jahrhundertwende, nach der Rückkehr aus Argentinien, entwickelte. Ausgehend von der zutreffenden Beobachtung, dass der Boden begrenzt ist, folgerte Gesell, dass das Land wie das Geld dazu genutzt werde, arbeitsloses Einkommen zu erzielen: So wie der Geldbesitzer Zins erpresse, streiche der Grundeigentümer eine Bodenrente ein.
Gesell wollte deshalb das Privateigentum an Boden abschaffen, die Grundeigentümer sollten mit Schwundgeld entschädigt werden. Grund und Boden sollten zu Freiland werden, jeder sollte überall so viel Boden pachten, wie er bebauen könnte.[64] Dieses Recht ist allerdings bürgerlich-formal: Verpachtet wird an den Meistbietenden.[65]
Gesell unterstellte, dass sich das Freiland-Prinzip dank seiner ökonomischen Vorzüge weltweit ausbreiten würde. Staaten, die sich weigern und weiter Monopolgewinne ermöglichen, würden, so schreibt er,

> „die Arbeitsscheuen der ganzen Welt ins Land ziehen... Alle Bummler, Sonnenbrüder und Zigeuner würden dorthin ziehen, wo man die Bodenschätze an das Ausland mit Renten belastet abgibt."[66]

Das ist insofern unlogisch, als diese Menschen ja nicht einfach zu Grundeigentümern werden, wenn sie in einem Land mit privatem Grundeigentum einwandern.
Bezeichnend ist die rassistische Haltung Gesells, die in diesem Zitat zum Ausdruck kommt, in Gestalt des Antiziganismus, also der Diffamierung von Sinti und Roma. In seinen Schriften finden sich außerdem immer wieder diskriminierende Äußerungen gegen Schwarze, in Gestalt der so genannten Hottentotten, Menschen aus dem südlichen Afrika, die er als faul und schlampig charakterisiert (bis heute gibt es das Sprichwort von der Hottentottenwirtschaft), gegen Afroamerikaner (er warnt vor der Herrschaft der Neger in den USA, wenn diese keine Italiener und Osteuropäer einwandern ließen)[67] sowie Warnungen vor der „gelben Gefahr" gegen die sich die Weißen zusammenschließen müssten.
Während des Ersten Weltkriegs propagierte Gesell Freiland als Belohnung für deutsche Soldaten. Diese Aussicht würde die Soldaten motivieren, und Deutschland damit unbesiegbar machen.[68] Dagegen sei Privatgrundbesitz eine „Entweihung des durch den Krieg geläuterten und geheiligten Begriffes Vaterland" und obendrein „Quelle völkischen Verfalls".[69]
Zentral für sein Denken und durchgängig zu finden in seinen Schriften war das Hirngespinst der Degeneration der Menschheit durch die moderne Zivilisation und insbesondere die Zinswirtschaft.[70] Diese Degenerations-Ängste waren um 1900 in bürgerlichen Kreisen der führenden kapitalistischen Staaten weit verbreitet, sie motivierten die sozialdarwinistischen und eugenischen Bewegungen sowie die Lebensreformer und einen Teil der Linken. Die zentrale Annahme war, dass sich genetisch kranke und behinderte sowie „verhaltensauffällige" und asoziale Menschen stärker verbreiten würden, als die Leistungsträger der Gesellschaft. Die Lebensreform-Bewegung verknüpfte Eugenik und Rassenhygiene mit antiurbanen und antimodernen Affekten, daraus resultierten ihre Siedlungsprojekte, wie die Obstbaugenossenschaft Eden, eine Hochburg der Gesellianer.[71] Die Nationalsozialisten griffen diese weit verbreitete Haltung auf und zogen die mörderischen Konsequenzen aus den Kampagnen gegen „lebensunwertes" Leben und „Ballastexistenzen".[72]
Gesell konstruierte einen Zusammenhang zwischen Arbeit, Leistung und biologischer Wertigkeit von Menschen. In einer Gesellschaft ohne staatliche Eingriffe, ohne sozialstaatlichen Schutz, ohne Zins und Grundrente, würden alle in einer völlig

62 Schmitt, 1989, S.219.

63 Werner Rosenberger, Die Welt im Umbruch, Entwurf einer nachkapitalistischen Wirtschaftsordnung, zweite Auflage, Aarau 1994, herausgegeben von der INWO Schweiz, S.16, S.33f.

64 NWO, GW 11, S.72, S.99.

65 NWO, GW 11, S.72.

66 NWO, GW 11, S.70.

67 NWO, GW 11, S.63.

68 Gesell, Deutsches Freiland, Flugblatt 1915, GW 8, S.243ff., S.250.

69 Deutscher Verein Freiland, Entwurf zum Werbeprospekt, GW 8, S.332f.

70 Gesell, Freihandel oder Schutzzoll? GW 7, S.125, Gesell, Die Auslese durch das Christentum, den Krieg und den physiokratischen Frieden, Teil 1, GW 7, S.203f.

71 Peter Weingart, Jürgen Kroll und Kurt Bayertz: Rasse, Blut und Gene, Frankfurt am Main 1992, Michael Schwartz: Sozialistische Eugenik. Eugenische Sozialtechnologien in Debatten und Politik der deutschen Sozialdemokratie 1890-1933, Berlin 1995; Stefan Kühl: Die Internationale der Rassisten. Aufstieg und Niedergang der internationalen Bewegung für Eugenik und Rassenhygiene im 20. Jahrhundert, Frankfurt am Main 1997.

72 Jochen-Christoph Kaiser, Kurt Nowak, Michael Schwartz: Eugenik, Sterilisation, „Euthanasie". Politische Biologie in Deutschland 1895-1945, Berlin 1992; Ernst Klee, „Euthanasie" im NS-Staat. Die „Vernichtung unwerten Lebens", Frankfurt am Main 1983.

unregulierten, freien Konkurrenz zueinander stehen. Wer in einer solchen Gesellschaft erfolgreich ist, der muss nach Ansicht Gesells höherwertige Gene haben, während umgekehrt die Verlierer genetisch minderwertige Wesen sein müssen.
Stattdessen würde sich in der Gegenwart minderwertiges Erbgut ungebremst verbreiten, weil Menschen, ohne sich im Konkurrenzkampf bewähren zu müssen, ein arbeitsloses Einkommen erzielten, und sich fortpflanzen könnten. Geldbesitzer und Grundbesitzer seien dem ökonomischen Kampf ums Dasein und damit der Auslese entzogen, aber aufgrund ihres Reichtums für Frauen attraktiv und setzten deshalb viele Kinder in die Welt.
Grundlegend für Gesells Vorstellungswelt ist also eine sozialrassistische Haltung, wie sie heute von Leute wie Thilo Sarrazin vertreten wird. Von Anfang an war Gesells Ziel die Menschenzucht bzw. eine Hochzucht der Menschheit, so dass die vermeintlich Minderwertigen allmählich verschwinden würden.[73]
Der Titel seines Hauptwerkes „Natürliche Wirtschaftsordnung" hat nichts mit Ökologie oder Umweltschutz zu tun, sondern bezieht sich auf die Vorstellung, dass der Kampf ums Dasein, die Höherentwicklung der Starken und die Ausmerzung der Schwachen Naturgesetze wären, die durch Zins und Bodenrente als leistungslose Einkommen untergraben würden. [74] Sein Wirtschaftsmodell sollte die vermeintliche Degeneration der Menschheit stoppen und umdrehen durch einen, neuen verbesserten, perfekten Manchesterkapitalismus.

> „Die Auslese durch den freien, von keinerlei Vorrecht mehr gefälschtem Wettstreit wird in der Natürlichen Wirtschaftsordnung vollständig von der persönlichen Arbeitsleistung geleitet... Denn die Arbeit ist die einzige Waffe des gesitteten Menschen in seinem Kampfe ums Dasein`. (...) Doch steht es außerhalb jedes Zweifels, daß der freie Wettbewerb den Tüchtigen begünstigt und seine stärkere Fortpflanzung zur Folge hat",

schrieb Gesell im Vorwort.[75]
Während die Männer einen ökonomischen Konkurrenzkampf austragen, würde die Pacht für das Freiland „restlos an die Mütter nach der Zahl der Kinder verteilt", als „Mutterrente".[76] Die „Rückkehr der Frau zur Landwirtschaft" ist laut Gesell „die glücklichste Lösung der Frauenfrage".[77] Die

> „Vorrechte bei den Geschlechtern" sind aufgehoben, die Grundrente als ökonomische Sicherheit gewährt den Frauen „das freie Wahlrecht... und zwar nicht das inhaltsleere politische Wahlrecht, sondern das große Zuchtwahlrecht, dieses wichtigste Sieb der Natur."[78]

Die Frauen würden den schädlichen Einfluß der Medizin ausgleichen, die die „Erhaltung und Fortpflanzung der fehlerhaft geborenen Menschen" bewirkt.

> „Soviel Krankhaftes auch der Auslesebetätigung der Natur durch die Fortpflanzung der Fehlerhaften zugeführt wird, sie wird es bewältigen. Die ärztliche Kunst kann dann die Hochzucht nur verlangsamen, nicht aufhalten."[79]

Empfängnisverhütung und Abtreibung lehnte Gesell prinzipiell ab: Sie verhinderten die Auslese aus möglichst viel Material und widersprechen deshalb den Naturgesetzen.[80]
An die männlichen Anhänger richtete er folgenden Aufruf:

> „Physiokraten sorgt für die Vermehrung Eurer Art und zwar auf Kosten der anderen. Jagt den Philistern die Frauen ab, so weit ihr könnt. Macht es wie König August der Starke".[81]

Physiokraten lautete die Selbstbezeichnung im Kaiserreich und in der Weimarer Republik, abgeleitet vom Begriff der Physiokratie, womit die Gesellianer weniger die Lehre der klassischen französischen Wirtschaftslehre gleichen Namens meinten, als vielmehr die Herrschaft der Natur, was in ihrer Deutung Kampf ums Dasein, Auslese der Stärksten und allmähliche Ausmerze der vermeintlich Minderwertigen bedeutete. Als Philister bezeichnet Gesell Männer, die die Fortpflanzung behindern, in dem sie auf Sex verzichten. Friedrich August von Sachsen (1670-1733), dem sächsischen Kurfürsten und polnischen König, wurden 354 Kinder angedichtet, überliefert und anerkannt waren bloß acht Nachkommen.
In dem Roman „Der abgebaute Staat" (1927) betonte Gesell die Züchtung von „Kraft, Gesundheit, Geist, Schönheit" als gesellschaftliche Ziele. Die Frauen ziehen durch die Welt, wählen einen Partner aus, von dem sie sich trennen, sobald sie schwanger sind, und tragen die Kinder in Frauenkommunen aus. Nach einiger Zeit dort machen sie sich auf die Suche nach dem nächsten Samenspender. Frau Berta, die Heldin seines Romans, hat bereits sieben Kinder von sieben Männern.[82]
Solche Ideen werden heute von Gesellianern im Regelfall nicht offensiv, sondern nur verbrämt vertreten. So bezeichnete Kennedy, Gesells Konzept als eine Art Lastenausgleich für Kindererziehung dar. Gesell habe „nicht nur ein ausreichendes, durch keine Regierung und kein Parlament antastbares Kindergeld" verlangt, sondern die Mütter oder Frauen müssten selbst den Boden verwalten.[83] Regina Schwarz vom Kölner „Netzwerk gegen Konzernherrschaft", einer Mitgliedsorganisation von Attac, und Mitbegründerin des Kölner Sozialforums, behauptete, Gesell habe ein „Entgelt für Erziehungsleistungen" vorgeschlagen, um die Frauen aus der ökonomischen Abhängigkeit der Männer zu befreien.[84] Dass dessen „Lösung der Frauenfrage" mit Lebensborn und Mutterkreuz kompatibel ist, verschleierte Schwarz.
Werner Onken, Herausgeber der Gesammelten Werkte Gesells, schrieb, dank Gesells Bodenreform würde die „freie Liebe" endlich verwirklicht, weil alle Mütter nach der Zahl ihrer Kinder ein Entgelt aus den Pachterträgen bekämen.

73 Gesell, Nervus Rerum - Fortsetzung, GW 1, S.139f.

74 Deutscher Verein Freiland, GW 8 S.334f.

75 NWO, GW 11, S.XX f.; ebenso: Schmitt, 1989, S.214, S.218.

76 NWO, GW 11, S.72.

77 NWO, GW 11, S.92.

78 NWO, GW 11, S.XXI.

79 NWO, GW 11, S.XXI.

80 Gesell, GW 17, S.93, S.294 ff.

81 Gesell, GW 17, S.94.

82 Gesell, Der abgebaute Staat - Leben und Treiben in einem gesetz- und sittenlosen hochstrebenden Kulturvolk, GW 16, S.252ff.

83 Kennedy, Die Lösung der Bodenrechtsfrage, Teil 3, in: Der Gesundheitsberater, Dezember 1989, S.22f.

84 Regina Schwarz, Tauschen ohne Wachstumswahn - Die Freiwirtschaft als humane und ökologische Alternative, in: Netzwerk gegen Konzernherrschaft, Infobrief Nr.10, Oktober 2002, S.41ff.

> „Die vom Kapitalismus körperlich, seelisch und geistig krank gemachte Menschheit (wird) in einer (...) freien, natürlichen Wirtschaftsordnung allmählich wieder gesund werden und zu einer neuen Kulturblüte aufsteigen können“,

fasst Onken die angeblichen Ziele Gesells zusammen.[85] Er vermeidet historisch belastete Begriffe (Degeneration, Hochzucht, minderwertig) und verwendet dafür Chiffren.
Ganz offen vertritt die Menschenzucht-Perspektive der Berliner Anarchist Klaus Schmitt, einer der Vertreter des Knochengeld-Experiments in Berlin:

> „Immerhin ist dieser Gedanke einer für die Gesunderhaltung des Erbguts und für die Evolution der menschlichen Art vorteilhaften und von den betroffenen Individuen selbstbestimmten Eugenik eine diskutable Alternative zu den auf uns zukommenden, von Staat und Kapital fremdbestimmten Genmanipulationen.“[86]

Wir sollten zur Kenntnis nehmen, schreibt Schmitt, dass

> „durch den Schutzraum der Kultur (ist) der Ausleseprozeß ausgeschaltet, die weiterwirkenden Mutationen führen jedoch zur überwiegend negativen Veränderung der menschlichen Natur: zu Domestikationserscheinungen“,

zu einer Verhaustierung also. Schmitt übernimmt damit bis in die Wortwahl hinein die kruden Lehren von Konrad Lorenz, dem Nazibiologen und Redner des Rassenpolitischen Amtes der NSDAP, dem Schmitt in seinem Buch ausdrücklich dankt.[87]

Antisemitismus
Man kann zu Gunsten Gesells annehmen, dass er subjektiv Antisemitismus ablehnte. In einem Text von 1891 spricht sich Gesell vordergründig gegen Antisemitismus aus.

> „Die Judenhetzerei ist eine colossale Ungerechtigkeit und eine Folge einer ungerechten Einrichtung, eine Folge des heutigen Münzwesens (...) Die Münzreform [gemeint ist sein Vorschlag, P.B.] macht es unmöglich, daß jemand erntet ohne zu säen, und die Juden werden durch dieselbe gezwungen werden, die Verwerthung ihrer großen geistigen Fähigkeiten nicht mehr im unfruchtbaren Schacher zu suchen, sondern in ... der ehrlichen Industrie.“[88]

Einerseits spricht sich Gesell gegen die - wie er es nennt - „Judenhetzerei“ aus, andererseits scheint er selbst das Stereotyp des raffenden, schachernden, nicht-arbeitenden Juden zu pflegen. 1909 wandte sich Gesell explizit gegen Antisemiten, indem er betonte, einen Schachergeist als spezifischen Charakterzug der Juden gebe es nicht, die Reichsbank ziehe den Schacher groß.[89]
Einige der ersten Anhänger und engsten Mitarbeiter von Gesell waren dagegen sehr eindeutig überzeugte Antisemiten. Der Mediziner Theophil Christen, Mitgründer des Schweizer Freiwirtschaftsbundes, agitierte gegen „Rassenmischung“ von Schwarzen und Weißen, weil diese ein „schlechtes Zuchtresultat“ hervorbringe.[90] Insbesondere lehnte der Freiwirt „arisch-jüdische“ Verbindungen ab. Er unterstellte, es gebe besonders viele uneheliche Kinder, die reiche jüdische Männer mit „arischen“ Frauen zeugten. Selbst weitere Kinder solcher Frauen von „arischen“ Ehemännern würden noch eine „Rassenverwandtschaft“ mit dem Juden aufweisen, behauptet der Mediziner.[91] Dieser Unfug vereint eine ganze Reihe antisemitischer Stereotypen: Der reiche sexbesessene Jude, der blonde Ariermädchen verführt, schwängert und obendrein „rassisch“ gleichsam imprägniert.
Ein weiterer Fall ist Otto Weißleder, ein Bergwerksdirektor aus Eisleben in Sachsen-Anhalt, der unter dem Pseudonym Friderikus die Freiwirtschaft in der völkischen Szene propagierte. Seine Broschüre über die „Grundfehler unserer Wirtschaftsordnung“ war in der Weimarer Zeit eine wichtige Agitationsschrift der Gesellianer. Weißleder setzte bereits 1917 Juden mit Bazillen gleich und steigerte sich in Gewaltphantasien hinein.
Er behauptete, zinstragendes Geld sei eine Erfindung der Juden, die eine Vorliebe für Gold hätten. Es genüge aber nicht, sie zu vertreiben, solange das Geld- und Bodenrecht semitischen Ursprungs bliebe. Ihr Einfluss könne nur effektiv bekämpft werden, indem man das Geldwesen im Sinne Gesells ändere.[92]

> „Jeder andere Weg, das Judentum zu bekämpfen ist rein mechanisch und unbiologisch. Man bekämpft den Typhus nicht in der Weise, daß man die Typhusbazillen einzeln aufsucht und vernichtet, und man vertreibt die Sumpfpflanzen in einer Niederung nicht dadurch, daß man sie einzeln ausreißt, sondern man tötet diese feindlichen Lebewesen, in dem man ihnen ihre Daseinsbedingungen entzieht.“[93]

Ein wichtiger Vertreter der Gesellschen Lehre war in den 1970er und 1980er Jahren der Japaner Yoshito Otani, der sich damals in Deutschland aufhielt. In seinem Hauptwerk „Untergang eines Mythos“ (1978/1981) skizziert er die neuzeitliche Geschichte als große Verschwörung: mächtige Finanzkreise und Logen aus den USA und Großbritanniens sowie jüdische Bankiers würden die Welt regieren, sie hätten den Bolschewismus installiert und die Nazis an die Macht gebracht, um „die Völker“ zu schwächen und selbst zu herrschen. Dazu stützt sich Otani auf die antisemitische Fälschung „Protokolle der Weisen von Zion“.[94]

---

85 Onken, 2003, S.26. Onken schreibt, Gesell habe von Darwin Begriffe wie Zuchtwahl und Hochzucht übernommen, aber nicht im Sinne des Rassismus. Sondern Gesell habe „ganz besonderes Vertrauen in die Fähigkeit der Frauen, geeignete Partner als Väter für die gemeinsamen Kinder auszuwählen“ gehabt. Onken verweist auf Parallelen zur „Einstellung moderner Evolutionstheoretiker wie Irenäus Eibl-Eibesfeldt“. Damit erweist Onken seinem Meister einen Bärendienst, denn Eibl-Eibesfeldt ist ein Vordenker der Neuen Rechten (Onken, Zum Geleit, GW 7, S.12f., S.15).

86 Schmitt, Geldanarchie und Anarchofeminismus, in: Schmitt, Bartsch, 1989, S.129.

87 Schmitt, 1989, S.241 f., Anmerkung 117.

88 Gesell, Nervus rerum – Fortsetzung, GW 1, S.140f.

89 Gesell/Frankfurth, Aktive Währungspolitik - eine neue Orientierung auf dem Gebiet der Notenemission, GW 5, S.123f.

90 Theophil Christen, Die menschliche Fortpflanzung. Ihre Gesundung und Veredelung, achte Auflage, München 1926, S.43.

91 Christen, 1926, S.70.

92 Otto Weißleder (Friderikus), Der undeutsche Ursprung unserer heutigen Wirtschaftsordnung, in: Neues Leben, Heft 2/3, 1917, S.32ff.

93 Friderikus, 1917, S.34.

94 Otani behauptete, die Deutschen wären in die beiden Weltkriege hineingelockt worden. Am Zweiten Weltkrieg sei die US-Regierung

Werbung für Otanis Werke wurde in Publikationen der INWO, der Christen für gerechte Wirtschaftsordnung (CGW) sowie der Zeitschrift Der *Dritte Weg* der Gesellianer-Partei Freisoziale Union (FSU) gemacht, sowie auf der Homepage tauschring.de und beim Tauschring *döMak* in Halle, der den „Untergang eines Mythos“ von Otani empfahl.[95]
Margrit Kennedy bedankte sich bei Otani und seiner Verlegerin Gesima Vogel im Vorspann zu ihrem Buch „Geld ohne Zinsen und Inflation“ (1988/1991) „für ihre Gesamtschau und Hilfe in praktischen Detailfragen bedankt“.[96] Erst nach heftiger Kritik von Antifaschisten 2005 distanziert sich Kennedy von Otani.
Die antisemitischen Äußerungen einzelner Vertreter der Freiwirtschaftslehre sind schlimm genug. Für politisch gravierender halte ich jedoch, dass die Zins-Lehre Gesells zumindest offen und anschlussfähig für antisemitische Auslegungen ist. Ähnlich wie andere Lehren, die, statt den Kapitalismus als Gesellschaftsform zu kritisieren, lediglich bestimmte Phänomene der Kreditsphäre isoliert angreifen.
Die Anknüpfungspunkte liefert Gesell, in dem er wie sein Vorbild Proudhon einen Gegensatz zwischen produzierenden und zinsheckenden Kapital macht, und die Produktionssphäre komplett ausspart. Diese Perspektive fassten die Nazis in der Parole vom schaffenden versus raffenden Kapital prägnant zusammen.
Dabei handelt es sich um kein historisches Problem und insofern bleibt die Freiwirtschaft gefährlich. Heute sprechen Rechte, Islamisten und Pseudo-Linke gerne von der Herrschaft der Wallstreet oder der amerikanischen Ostküste, wenn sie eigentlich die Juden meinen. Gerade im Zuge der so genannten Euro-Krise sind solche Verschwörungstheorien populär.

Die falschen einfachen Lösungen

Die ökonomische Theorie Gesells ist sehr schlicht, absurd und falsch. Attraktivität gewinnt diese Lehre, weil sie dem Bedürfnis nach einfachen Erklärungen und Lösungen entspricht. So verteilen Freiwirte einen Bierdeckel, auf dem steht zu lesen, dass angeblich 30 Prozent des Bierpreises aus Zinsen bestehen. Creutz rügte, das Wohnungsmieten zu 30 Prozent aus Zinsen bestehen. Kennedy behauptete, dass 40 bis 50 Prozent aller unserer Ausgaben eigentlich verdeckte Zinszahlungen sind. Auf diese Weise würden 30 bis 50 Prozent des Einkommens als „arbeitsfreies Einkommen“ an Geldbesitzer fließen, weswegen die Kluft zwischen Arm und Reich sowie die Armut in der Dritten Welt wachse, und die Umwelt zugrunde geht, weil Zinserpresser immer mehr Wachstum fordern.[97]
Die Freiwirte suggerieren damit, man bräuchte bloß Schwundgeld einführen und alles würde gut. Wer möchte nicht weniger Miete zahlen, am Tresen weniger für sein Bier ausgeben und gleich auch noch die Welt retten wollen.
Genauso falsch wie diese Theorie des Zinserpressens ist die Rede von gierigen Bankern und Heuschrecken. Solche Vorstellungen mobilisieren Ressentiments, früher das gesunde Volksempfinden genannt, ebenso wie Politiker und Medien, die suggerieren, die Griechen seien faul, würden zu wenig arbeiten und „unser“ Geld verplempern oder Erwerbslose lebten in spätrömischer Dekadenz.
Solche falschen Analysen knüpfen an ein oberflächliches Alltagsverständnis an (Sprichwort Geld regiert die Welt). Dabei sind Spekulation und Konkurrenzkampf, Ausbeutung und Naturzerstörung nicht das Ergebnis einer abgehobenen Finanzsphäre, sondern normale Erscheinungsformen des Kapitalismus, der nicht nur in Krisenzeiten sondern auch in Phasen des Konjunkturaufschwungs für Millionen von Menschen eine Katastrophe ist. Wer diese Gesellschaftsform überwinden will, darf sich nicht damit begnügen, bloß andere Geldscheine auszuteilen.

Peter Bierl (Oberbayern) hat am 2. Februar 2013 in Bremen sein Buch „Schwundgeld, Freiwirtschaft und Rassenwahn. Kapitalismuskritik von rechts – Der Fall Silvio Gesell“ vorgestellt. Siehe:
https://associazione.wordpress.com/2012/12/10/peter-bierl-schwundgeld-freiwirtschaft-und-rassenwahn-kapitalismuskritik-von-rechts-der-fall-silvio-gesell/

---

schuld, die kein Mitleid mit den Deutschen und Japanern gehabt habe, und sie als Konkurrenten vernichten wollte (Ausweg-Reihe, Heft 2, S.98f.). Er relativierte einerseits die Shoa, in dem er sie mit Hiroshima und Dresden gleichsetzt und stellt den Holocaust grundsätzlich in Frage, wenn er suggeriert, die Gaskammern wären erst nach Kriegsende installiert worden.

95 Wünstel, Das Geld zum Diener des Menschen machen (Stand 3.11.2005); döInfo II, Das Zinsproblem – Texte zum Thema gerechtes Geld, Dezember 1996, S.32f.; döInfo 97, Tipps zum praktischen Umgang, Dezember 1997, S.17f..

96 Kennedy, 1991, S.8; ebenso: Der Gesundheitsberater, Teil 1, August 1989, S.7, Teil 3, Dezember 1989, S.23.

97 Rosenberger, 1994, S.19.

Ingo Elbe

Der Zweck des Politischen - Carl Schmitts faschistischer Begriff der ernsthaften Existenz

„Es ist nicht gut, dass der Mensch ohne Feind sei“
(Carl Schmitt)[1]

Carl Schmitts Denken richtet sich offensiv gegen die liberale politische Philosophie und gegen jede Perspektive, die eine solidarische Weltgesellschaft ohne Krieg anstrebt. Schmitt lehnt eine Begründung des Politischen vom Individuum her ab, fürchtet sich vor einer Welt ohne Kriege und stellt das Opfer des Einzelnen ins Zentrum seiner Betrachtungen, die durchgehend ein normatives Programm der „Bejahung des Natur[zu]standes“ (Strauss 2001, 235) zwischen irrational konzipierten Kollektiven enthalten. Hierbei spielt die Idee der ernsthaften menschlichen Existenz eine wesentliche Rolle. Im Folgenden sollen zunächst einige Bemerkungen zu Schmitts Begriff des Politischen gemacht und auf dessen deskriptive Unbrauchbarkeit hingewiesen werden (I), um anschließend sein noch fragwürdigeres normatives Anliegen herauszuarbeiten (II). Der Begriff des Ernstes wird sich dabei als normativer Kern seiner politischen Theorie erweisen. In einem weiteren Schritt (III) soll dieser Begriff mit der aufklärerischen Idee des Ernstes in Friedrich Schillers Schrift *Über Anmut und Würde* konfrontiert und schließlich sein Zusammenhang mit einer autoritär-masochistischen „emotionale[n] Matrix“ (Fromm 2000, 201) angedeutet werden.

I. Der deskriptive Gehalt des Begriffs des Politischen

Schmitts politisches Denken kann in zweifacher Weise als faschistisch bezeichnet werden. Zum einen verfolgt er das bonapartistische Programm[2] des Abbaus rechtsstaatlicher und parlamentarischer Hindernisse für eine antisozialistische Präsidial-, später Führerdiktatur mit Massenbasis (vgl. Schmitt 1985a, 360; 1994b, 125; 1995a, 77-80; 1996b, 143). Dieses Programm wird rechtstheoretisch in Form eines „substanzielle[n] Dezisionismus“ (Rottleuthner 1983, 20) artikuliert, den Ingeborg Maus als „Vorordnung eines […] auf freiem Ermessen […] basierenden Verwaltungsbereichs vor einem nur noch limitierte Bedeutung beanspruchenden rechtsstaatlichen Verfassungsbereich“ charakterisiert, wobei das freie Ermessen „als ‚Wertverwirklichung‘ definiert“ (Maus 1980, 76) werde.[3] Das bedeutet konkret, dass bestimmte exekutive Organe (Juristen, Reichspräsident, Reichskanzler etc.) eine vermeintliche ‚Verfassungssubstanz‘ entweder gegen den Wortlaut der Verfassung oder gegen legal erlassene parlamentarische Gesetze geltend machen. Bereits hier spielt der Ernstfall in Gestalt einer „blutige [n] Entscheidungsschlacht“ (Schmitt 2004b, 63) eine Rolle, da Schmitt meint, der sozialistischen Arbeiterbewegung nur noch mit einer autoritären Lösung gewachsen sein zu können. Den Liberalismus, wie er ihn versteht, lehnt er ab, weil dieser nicht willens sei, mit einer entsprechenden extralegalen Gewalt und Entschlossenheit den Kampf mit den Bewegungen der Linken aufzunehmen.[4] Dieser Aspekt wird bereits in der *Politischen Theologie* (1922) erkennbar, wenn Schmitt den gegenrevolutionären Kulturkritiker Donoso Cortes dafür lobt,

> „[d]ie Bourgeoisie […] geradezu als eine ‚diskutierende Klasse‘ [zu definieren]. Damit ist sie gerichtet, denn darin liegt, daß sie der Entscheidung ausweichen will. Eine Klasse, die alle politische Aktivität ins Reden verlegt, in Presse und Parlament, ist einer Zeit sozialer Kämpfe nicht gewachsen.“ (Schmitt 2004b, 63f.)

Im Gegensatz zu traditionellen autoritären Ordnungsregimen reklamiert Schmitt seit 1923 den Demokratiebegriff von rechts und betrachtet die Programmatik der bonapartistischen Diktatur als Realisierung des ‚wahren‘ Volkswillens, der sich bezeichnenderweise nicht als Entscheidung des Bürgers an der Wahlurne, sondern als Akklamation auf Massenveranstaltungen oder als diffuse, durch „Methoden der psychotechnischen Behandlung großer Massen“ (Schmitt 2003, 247) gebildete öffentliche Meinung artikuliere.[5] Diese Programmatik Schmitts soll hier nicht weiter verfolgt werden. Vielmehr soll der ebenfalls als faschistisch zu bezeichnende Gehalt des Schmittschen Denkens im

1 Schmitt 1991a, 146. Dieser Text ist die erweiterte Version des 2014 in H. Wallat (Hg.), Gewalt und Moral, Unrast-Verlag Münster, erschienenen Aufsatzes „Der Zweck des Politischen“.

2 Ausgangspunkt des von Karl Marx so genannten ‚Bonapartismus‘ ist das Problem moderner demokratischer Staaten, durch das allgemeine Stimmrecht „der Klasse, deren alte gesellschaftliche Macht sie sanktionier[en], der Bourgeoisie, […] die politischen Garantien dieser Macht“ zu entziehen (Marx 1971, 43). Glauben sich Teile des Bürgertums von sozialistischen Umtrieben gefährdet, so kann ein Verzicht auf parlamentarische Herrschaft zugunsten einer sich verselbständigenden Exekutive die Konsequenz sein, die gegen die Arbeiterbewegung vorgeht, aber zugleich eine gegenüber den Kapitalinteressen relativ eigenständige Dynamik annehmen kann, u.a. weil sie sich auf eine Bewegung mit Massenbasis stützt. Zum Begriff des Bonapartismus vgl. Marx 1960, 123, 154, 197f., Wippermann 1983. Zum Faschismus als Bonapartismus vgl. Wippermann 1997, 65ff., 114 sowie detailliert für die Endphase der Weimarer Republik Hoffmann 1996, 365-394, 408-410.

3 Vgl. dazu bereits Ernst Fraenkels Doppelstaatsdiagnose von 1941 (dort u.a. direkt zu Schmitt: Fraenkel 1974, 88f., 96ff.).

4 Vgl. Paxton 2006, 35: „Mit ihrer ökonomischen laisser-faire-Politik, ihrem Vertrauen auf offene Diskussion, ihrem schwachen Einfluss auf die Massenmeinung und ihrer Weigerung, Gewalt einzusetzen, waren die Liberalen in den Augen der Faschisten schuldhaft unfähige Wächter der Nation gegen den von den Sozialisten geführten Klassenkampf.“

5 Paxton zufolge „drückte sich für die Faschisten der Bürgerwille durch die Teilnahme an Massenveranstaltungen aus.“ (2006, 118) Permanente symbolpolitische Mobilisierung, „einfache Ja/Nein-Plebiszite“ und systematische Ausnutzung von „neue[n] Techniken zur Kontrolle und Steuerung der ‚Nationalisierung der Massen‘“ (118) seien genuine Kennzeichen faschistischer Politik, vgl. auch ebd., 210, 242.

Mittelpunkt stehen, der vor allem in seinem Werk zum *Begriff des Politischen* (1927/1932/1933) entwickelt wird.
„Der Begriff des Staates", schreibt Schmitt hier, „setzt den Begriff des Politischen voraus." (Schmitt 2002, 20) Das Politische werde durch die Unterscheidung von Freund und öffentlichem Feind (27) definiert. Diese Unterscheidung sei „selbständig", insofern sie nicht auf ökonomische (nützlich-schädlich, profitabel-unprofitabel), ethische (gut-böse) oder ästhetische Kriterien (schön-hässlich) zurückgeführt werden könne. Sie eröffne aber kein eigenes „Sachgebiet".[6] Stattdessen arbeitet Schmitt mit einem Intensitätsbegriff des Politischen, der auf die Freund-Feind-Bestimmung als „äußersten Intensitätsgrad einer Verbindung oder Trennung" (27) von Menschengruppen rekurriert. Steigern sich Gegensätze aus einem Sachgebiet bis zur „Kampfgruppierung nach Freund oder Feind" (36), so erreichen sie Schmitt zufolge den politischen Intensitätsgrad. Die äußerste Intensität sei gleichbedeutend mit der Möglichkeit des kommunikativ nicht zu schlichtenden, bis zur physischen Auseinandersetzung gehenden Konflikts, der Möglichkeit der physischen Tötung und des Getötet-Werdens. Feind sei die stets „der realen Möglichkeit nach *kämpfende* Gesamtheit von Menschen, die einer ebensolchen Gesamtheit gegenübersteht" (29). Der Krieg wird damit zur „äußerste[n] Realisierung der Feindschaft" (33). Das Politische sei dabei aber nicht der Kampf selbst, sondern das durch dessen stets gegebene Möglichkeit bestimmte Verhalten (37).
Als Feind gilt „der andere, der Fremde", der „existenziell etwas anderes und Fremdes ist" (27). Dieses Anderssein beinhalte die Möglichkeit eines nicht objektiv beurteilbaren oder normierbaren Konfliktes aufgrund der „Negation der eigenen Art Existenz" durch diesen Fremden. Wer der andere ist und wann „das Anderssein des Fremden" die eigene Art der Existenz gefährdet, entscheide ausschließlich die souveräne politische Einheit selbst.

> „Die Möglichkeit richtigen Erkennens und Verstehens und damit auch die Befugnis mitzusprechen und zu urteilen ist hier nämlich nur durch das existenzielle Teilhaben und Teilnehmen gegeben" (27).

Der Souverän entscheidet also darüber, wann die äußerste Intensität, die extremste Möglichkeit, die seinsmäßige Negation – der „Ernstfall" (39) – vorliegt. Der Feind ist dabei buchstäblich identitätsstiftend. Es ist, schreibt Schmitt, Sache „der hohen Politik […], den Feind zu bestimmen (was immer zugleich Selbstbestimmung ist)" (Schmitt 1991a, 36 sowie 2006, 87f.). Feindschaft ist bei Schmitt aber nicht auf den außenpolitischen Konflikt beschränkt. Im Zuge der Herstellung politischer Einheit könne es auch eine innerstaatliche Feinderklärung geben. Der Feind werde damit tendenziell außerhalb des Gesetzes gestellt – für vogelfrei erklärt (Schmitt 2002, 47). Das geschehe nicht nur bei faktisch außerlegalem Handeln, sondern auch im Falle nur vermuteter staatsfeindlicher Gesinnung bei legalem Verhalten (46f.): „Den Ketzer", so zitiert Schmitt zustimmend, „darf man auch dann nicht im Staate dulden, wenn er friedlich ist, denn Menschen wie Ketzer können gar nicht friedlich sein." (47)[7]

Die Definition des Politischen von der Freund-Feind-Unterscheidung her ist allerdings in höchstem Maße fragwürdig, wenn man sie als deskriptiven Beitrag versteht. Es ergeben sich gleich mehrere Probleme:
1) Schmitts These, „nur durch das existenzielle Teilhaben und Teilnehmen" (27) sei die Beurteilung von Freund und Feind möglich, wird 1933 erneut aufgegriffen und radikalisiert, indem er behauptet, die „Volks- und Rassenzugehörigkeit" determiniere die Möglichkeit der Individuen zur Bewertung und Einschätzung jedweden Sachverhalts:

> „Ein Artfremder mag sich noch so kritisch gebärden und noch so scharfsinnig bemühen, mag Bücher lesen und Bücher schreiben, er denkt und versteht anders, weil er anders geartet ist, und bleibt in jedem entscheidenden Gedankengang in den existenziellen Bedingungen seiner eigenen Art. Das ist die objektive Wirklichkeit der ‚Objektivität'." (Schmitt 1934, 45)

Alles Recht sei „das Recht eines bestimmten Volkes", das nur der verstehe, der „existenziell" zu ihm gehöre (45). Dieser völkische Relativismus ist selbstwidersprüchlich – denn offenbar will die ‚artgerechte' Relativierung der Objektivität objektiv sein und dementiert damit genau das, was sie behauptet, nämlich die bloße Relativität allen Denkens – Schmitt selbst unterstellt im Zitat, dass es objektiv gültig sei, dass jeder „entscheidende[…] Gedankengang" nur subjektiv gültig ist.[8]
Die Bedeutung des ‚existenziellen Teilhabens' orientiert sich möglicherweise an Heideggers Kritik an der kontemplativen Subjekt-Objekt-Anordnung einer ‚Ontologie der Vorhandenheit' und an seinem Ausgehen vom primären In-der-Welt-Sein (der Verwobenheit von Selbst und Welt). So stellt Heidegger fest,

> „daß das Erkennen selbst vorgängig gründet in einem Schon-sein-bei-der-Welt, als welches das Sein von Dasein wesenhaft konstituiert. [sic!] Dieses Schon-sein-bei ist zunächst nicht lediglich ein starres Begaffen eines puren Vorhandenen" (Heidegger 1993, 61),

sondern ein Engagiert-sein in der Welt. Schmitt deutet dieses Engagement als Situiertheit in Freund-Feind-Gegensätzen. Heideggers Ansatz wird bei Schmitt also nicht nur zur These vom bloß kontextuell gültigen, polemischen Charakter aller *politischen* Begriffe,[9] sondern zur Behauptung des „Menschen als eines primär […] politischen und politisch-handelnden Wesens" (Marcuse 1968, 47), die, wenn auch nicht konsequent,[10] zur Ablehnung jedes Gedankens an wissenschaftliche Objektivität

6 In der Erstauflage von 1927 wird das Politische hingegen noch eng an den Staat angelehnt und als eigenes Sachgebiet, das der Außenpolitik, von der Möglichkeit des zwischenstaatlichen Krieges her, bestimmt, d.h. von der äußeren Souveränität, dem ius ad bellum, abgeleitet.

7 Die Idee einer Rechtlosstellung des Feindes hat im Zuge der Terrorismusbekämpfung Konjunktur. Vgl. schmittianische Staats- und Strafrechtler wie Günther Jakobs 2004 oder Otto Depenheuer 2008.

8 Aber vielleicht soll diese objektiv gültige Einsicht ja selbst kein ‚entscheidender Gedankengang' sein. Schmitts unwissenschaftlicher, eben rein polemischer Sprach- und Denkbrei lässt immer noch ein Hintertürchen offen.

9 „alle politischen Begriffe, Vorstellungen und Worte [haben] einen polemischen Sinn" (Schmitt 2002, 31).

10 Vgl. Schmitt 1988, 47, wo er sich gegen die Übersetzung von Sitte mit Noos in Homers Odyssee wendet und statt dessen Nomos lesen will, denn: „Nous ist das Allgemein-Menschliche, das nicht nur vielen, sondern allen denkenden Menschen gemeinsam ist, während Einfriedung, Hegung und die sakrale Ortung, die in dem Wort Nomos liegt, gerade die einteilenden und unterscheidenden Ordnungen zum Ausdruck bringt".

und Distanznahme, an Rationalität schlechthin (vgl. ebd., 46) ausgearbeitet wird. Denken kann dann nur noch aus Freund-Feind-Antagonismen heraus und als auf diese hin funktionalisiert verstanden werden.[11]

2) Feindschaft bezieht sich auf eine „der realen Möglichkeit nach kämpfende Gesamtheit von Menschen, die einer ebensolchen Gesamtheit gegenübersteht" (29). Der Feind soll aber nicht privater und psychologischer Feind sein, er müsse nicht gehasst werden. Er soll öffentlicher Feind sein, „weil alles, was auf eine solche Gesamtheit von Menschen, insbesondere auf ein ganzes Volk Bezug hat, dadurch [!] *öffentlich* wird." (29) Wie entstehen aber diese Gesamtheiten und ihr Bezug aufeinander? Wenn der Begriff des Staates den Begriff des Politischen voraussetzt, das Politische aber durch die Unterscheidung von Freund und öffentlichem Feind definiert ist, so stellt sich die Frage, welche Instanz, wenn nicht das Entscheidungsmonopol, die öffentliche Gewalt des Staates, die Unterscheidung von öffentlichem und privatem Feind treffen soll. Es muss schon eine Instanz geben, die eine spezifische Menge von Personen („Gesamtheit") unter sich befasst und für sie verbindliche Entscheidungen trifft. Es existiert also die Tendenz zu einer zirkulären Definition des Staates aus dem Politischen und des Politischen aus dem Staat. „Schmitts Verständnis des Feindes als öffentlicher *hostis*", so stellt Christoph Schönberger fest, „bezieht seine Anschaulichkeit ursprünglich vom Krieg zwischen in Staaten geeinten Völkern und damit letztlich doch noch vom Staat her" (Schönberger 2003, 42). Der Staat ist also vorausgesetzt, um in sinnvoller Weise den öffentlichen Feind zu bestimmen.

3) Noch im Vorwort der 1963er Ausgabe des *Begriffs des Politischen* reklamiert Schmitt die Identität von Politischem und Staatlichem für die Epoche einer „klare[n] Begrenzung des Krieges" und „Relativierung der Feindschaft" (Schmitt 2002, 11) im ius publicum europaeum zwischen dem 17. und 19. Jahrhundert. Dessen Unterscheidungen zwischen „Innen und Außen, Krieg und Frieden, […] Militär und Zivil, Neutralität oder Nicht-Neutralität" (11) werden also explizit unter den Begriff des Politischen subsumiert. Die von Schmitt mit dem Politischen verbundene Formel von der „Negation der eigenen Art Existenz", bzw. „seinsmäßigen Behauptung der eigenen Existenzform" (50) ist damit aber nicht zwangsläufig vereinbar und stellt keine zutreffende Beschreibung der Logik aller zwischenstaatlichen Kriege des 18. oder 19. Jahrhunderts dar. Diese waren, wie Bernd Ladwig feststellt, „von den dafür Verantwortlichen keineswegs als Negation der Negation ‚der eigenen Art Existenz' angezettelt worden, sondern, zum Beispiel, als Kampf um Schlesien oder um überseeische Kolonien." (Ladwig 2003, 59)[12] Die Formel verweist eher auf den totalen Krieg und auf den Vernichtungskrieg im 20. Jahrhundert.[13] Im Jahr 1937 spricht Schmitt denn auch offen aus, es sei „richtig und sinnvoll […], eine vorher bestehende, unabänderliche, echte und totale Feindschaft zu dem Gottesurteil eines totalen Krieges" führen zu lassen (Schmitt 1994a, 273). Unter den Bedeutungen des ‚totalen' Krieges taucht explizit die Einwirkung auf den Feind mittels „rücksichtslosen Einsatzes vernichtender Kriegsmittel" (268) und des Einziehens der Unterscheidung von Kombattanten und Nichtkombattanten (270) auf. Völlig unklar bleibt also der Zusammenhang zwischen relativierter Feindschaft und ihrem doch vermeintlich politischen, dann aber auch existenziellen, um die „Negation der eigenen Art Existenz" (2002, 27) kreisenden Charakter. „Etwas weniger Feindschaft", so Hans Boldt,

> „die nicht mehr das Existentielle, sondern rechtliche Regeln und allgemein anerkannte Sitten als oberstes Gebot nimmt, ist mit der ursprünglichen Anlage der Theorie unvereinbar." „Was ist – wenn Feindschaft die Negation der eigenen Art des Seins bedeutet – eine ‚relativierte' Negation?" (Boldt 2005, 111,118)

4) In der *Theorie des Partisanen* im Jahr 1963 trennt Schmitt seinen Begriff des Politischen vom Staat ab, wobei der Begriff des Ernstes als Unterscheidungskriterium eine wichtige Rolle spielt. Die dabei vorgenommene Differenzierung zwischen konventionellem, wirklichem und absolutem Feind bewirkt allerdings keine Klärung des Feindbegriffs. Es bleibt unverständlich, wie die Kategorie des konventionellen Feindes mit dem Begriff des Politischen vereinbar sein soll: Schmitt zufolge ist der konventionelle Feind der Feind im gehegten europäischen Kabinettskrieg des 18. Jahrhunderts. Dieser erscheine im Vergleich zu den totalen Kriegen als „nicht viel mehr als ein Duell zwischen satisfaktionsfähigen Kavallieren" (Schmitt 2006, 56).[14] Der Krieg werde hier gar so stark gehegt, „daß er als ein Spiel aufgefasst werden konnte" (90). Schmitt hat also offenbar bemerkt, dass sein auf ‚Existenz'behauptung fokussiertes Intensitätskriterium des Politischen für viele kriegerische Auseinandersetzungen nicht zutrifft.[15] Was im *Begriff des Politischen* ohne weiteres unter das In-

11 Im linksschmittianischen Diskurs der ‚radikalen Demokratie' existiert Vernunft nur noch als „Schleier" (Mouffe 2013, 106) vor der eigentlich partikularen, irrationalen, gewaltbegründeten Wirklichkeit. Chantal Mouffe betrachtet jede Form der Erkenntnis und jeden allgemeinen Wahrheitsanspruch als gewaltkonstituiert, als bloßen Ausschlussakt und Machteffekt (vgl. ebd., 101, 125f.) und formuliert damit letztlich eine „politische Ontologie", eine „allgemeine" Gewalt- und Konflikttheorie „der Bedeutungsproduktion" (Marchart 2011, 213), die alle menschlichen Praktiken als politisch begreift. Es gibt dann allerdings bestenfalls noch pragmatische, aber keine epistemischen Gründe mehr, einer Aussage zuzustimmen (vgl. kritisch dazu: Boghossian 2013, 21). Demzufolge gibt es auch keine Möglichkeit, den Gegner zu überzeugen – dieser muss konvertieren (vgl. Mouffe 2013, 78, 104). Dieser relativistische Diskurs, der die Partikularität aller Diskurse feststellt, will aber offenbar keineswegs partikular sein, er erhebt gerade den Anspruch auf sprachspielübergreifende Erkenntnis, den er selbst leugnet. Das ist der übliche Selbstwiderspruch einer totalisierten Vernunftkritik bzw. eines relativistischen Sozialkonstruktivismus (vgl. dazu Nagel 1999, 24-27, 32f., 37-40 und Boghossian 2013, 58-62).

12 Vgl. auch Krockow 1990, 105. Dass hier kein Hass auf den Feind im Spiel sein musste (vgl. Schmitt 2002, 29), leuchtet bei diesen Kriegen noch eher ein.

13 So zeigt Michael Wildt in seiner Studie über die Elite des Reichssicherheitshauptamts, einem Brückenkopf des NS-Vernichtungskrieges, dass diese sich bis ins Detail Schmitts Vokabular bedient. „Voller Einsatz, höchste Intensität", so auch Hans Freyer 1929 auf einer Tagung von künftigen Mitgliedern dieser Funktionselite, zeichnet diese Generation aus. Man weiß, was das zu bedeuten hatte. Zu den Bezügen der RSHA-Mitglieder auf Schmitt vgl. Wildt 2008, 115-125, 136, 141f, 205, 210ff., 853.

14 Vgl. auch Münkler 2010, 110-122 zur Entwicklung von der asymmetrischen Rechtfertigung des Krieges im bellum iustum-Paradigma des Mittelalters zur symmetrischen im Paradigma des „Duells oder Turniers" (113) in der europäischen Völkerrechtsordnung.

15 Natürlich ging es denjenigen, die sich für territoriale oder sonstige Interessen ihrer Herren töten und verstümmeln lassen mussten, in der Situation des Kampfes um ihre konkrete Existenz, den Gemeinwesen

tensitätskriterium des Politischen fällt, der gehegte Krieg, wird in der *Theorie des Partisanen* zum bloßen Spiel – zu dem, wogegen sich, wie noch zu zeigen sein wird, Schmitts ganzes Ressentiment wendet. Nun soll erst der „spanische Partisan [...] den Ernst des Krieges wieder her[gestellt]" haben (91), indem er einen *‚wirklichen' Feind* bekämpfte und so aus einem unernsten einen ernsten, also existenziellen, „wirklichen Krieg" (91) gemacht habe. Den irregulär kämpfenden Partisanen zeichnet Schmitt zufolge aus, dass er sich „die Entscheidung darüber vorbehält, wer der ‚wirkliche Feind' ist" (90). In der wirklichen Feindschaft finde der Partisan „den Sinn der Sache und den Sinn des Rechts" im Gegensatz zur stumpfen oder untergegangenen Legalität des Gesetzes (92). Er sieht in ihm einen Statthalter des Politischen, der Entscheidung unter Bedingungen offizieller Entscheidungsohnmacht, dem Untergang des legalen Souveräns. Es fragt sich allerdings, ob das noch als öffentliche Feindbestimmung durchgeht. Ist der Partisan wirklich der Souverän? So stellt Marcus Llanque fest, dass der Partisan „nicht mehr in Ausführung einer öffentlichen Sache und als regulärer Soldat, sondern als Privatmann" (Llanque 1990, 70) agiert. Dies widerspreche aber Schmitts These vom öffentlichen, nicht privaten Charakter der Feindbestimmung. Wichtig ist allerdings, dass der Partisan offenbar einen direkten Draht zur Legitimität, zu den von Schmitt proklamierten ‚substanzhaften' Werten einer Verfassung, schließlich zum Boden haben soll, weshalb ihm auch ein „tellurische[r]" (Schmitt 2006, 26) Charakter bescheinigt wird.[16] Der Partisan, schreibt Llanque, erkenne Schmitt zufolge „den Sinn des Rechts als Einheit von Ordnung und Ortung" (Llanque 1990, 76).[17] Eine Möglichkeit, dem Partisanen Souveränität, d.h. eine öffentliche, verbindliche Entscheidungsgewalt zuzusprechen, besteht demnach darin, ihn als Exponent einer relativ homogenen Weltanschauungsgemeinschaft zu betrachten, die ‚unterhalb' des formal bestehenden Staates existiert.

Der *absolute Feind* hingegen sei der Feind des von Schmitt befehdeten revolutionären, linken Partisanen, der aufgrund seiner ‚Motorisierung' (vgl. Schmitt 2006, 78) den Bezug zum Boden verliere und der wegen seiner universalistischen, humanitären Ausrichtung den Feind aus dem Menschengeschlecht ausscheide, keine Hegungen mehr kenne (vgl. 56, 91ff.). Wenn die Relativierung des wirklichen Feindes, die ihn immer noch vom absoluten Feind unterscheiden soll, vom defensiven Charakter des Partisanen herrührt, so wäre nun das Politische ausschließlich ein Verteidigungskrieg, der die eigenen Landesgrenzen nicht mehr überschreitet (vgl. 93), ‚ernster' ist als die Kabinettskriege der Vergangenheit, aber keinesfalls so intensiv wie ein Kampf gegen absolute Feinde. Solche Festlegungen widersprächen der relativistischen (bzw. dezisionistischen) Behauptung, dass das Vorliegen des Ernstfalls, die Definition von ‚Bedrohung der eigenen Art Existenz durch den Feind' – damit auch, worin die eigene Art Existenz besteht – ausschließlich bei den Beteiligten selbst liege und von keinem Dritten beurteilt oder gerichtet werden könne (Schmitt 2002, 50). Es widerspräche auch wieder der Formel von der höchsten Intensität – dem Partisanen wird ja sogar ein „intensiv politische[r] Charakter" (Schmitt 2006, 21) bescheinigt, was eigentlich schlecht möglich ist, wenn das Politische schon die *äußerste* Intensität der Trennung/Verbindung von Menschengruppen sein soll. Im Spätwerk wird aber nicht nur plötzlich der gehegte Kabinettskrieg als gar nicht die ‚eigene Art Existenz' betreffendes Spiel erkannt, sondern, wie in *Hamlet oder Hekuba*, scheinbar der Staat selbst mit dem Spiel gleichgesetzt (vgl. Schmitt 1985b, 43, 65f., 72), gegen das „der unkonstruierbare, nicht relativierbare [!] Ernst des tragischen Geschehens" (47) geltend gemacht wird – auch hier ist Hegung also nicht vorgesehen. So konstatiert Schmitt,

> „daß es zum Wesen der Tragik gehört, sich nicht in ein sekundäres System einbeziehen zu lassen, ebenso wie umgekehrt das sekundäre System ein Bereich von Spielregeln ist, die Einbrüche des tragischen Geschehens ausschließen" (71). „Vielleicht findet sich eines Tages ein Gesetzgeber der – den Zusammenhang von Spiel und Freiheit, Freiheit und Freizeit realisierend – die einfache Legaldefinition aufstellt: Spiel ist alles, was ein Mensch im Rahmen der ihm gesetzlich zustehenden Freizeit zu deren Ausfüllung oder Gestaltung unternimmt." (72)

Dass Schmitt Hans Freyers ‚sekundäres System' erwähnt, dessen Begriff für die Institutionen der ‚industriellen Gesellschaft' (vgl. Freyer 1955), verdeutlicht, dass er nicht den Staat generell, sondern den technisch-administrativen Apparat der ‚Industriegesellschaft' mit dem Spiel assoziiert – eine rechte Kritik der vermeintlich ‚verwalteten Welt':

> „Die Flucht vor der Freiheit", so Schmitt im Glossarium, „ist in concreto nichts anderes als die Flucht in die Technik." (Schmitt 1991a, 134)

Hier wird Freiheit mit dem Politischen, also mit der (in der Regel heteronom vom Souverän vorgegebenen) Möglichkeit des Kampfes und Todes verknüpft, während Unfreiheit mit physischem Behagen und rationaler Planung per se assoziiert wird. Es geht Schmitt also keineswegs um den Gegensatz von Autonomie und Heteronomie, sondern lediglich darum, zu welchem Zweck sich das Individuum in den Dienst nehmen lässt. In der Tat spielt aber, wie gezeigt, im Partisanenkonzept die Haltung des ehemals Souveränitätsunterworfenen eine Rolle, die man im *Begriff des Politischen* noch nicht erkennen kann – darf dieser sich der ‚falschen' bzw. ‚fremden' Souveränität doch nicht mehr fraglos unterwerfen, sondern muss seine eigene künftige Unterwerfung unter eine bodenbezogene, wahre Souveränität aktiv betreiben und vorbereiten. Das Freiheits- und Individualitätspathos ist reiner Schein.[18] Faschistischen Theoretikern wie Schmitt und seinen Schülern liegt nichts ferner, als die bürokratische Mentalität einer nüchternen Bedienung der Staatsapparatur. Immer wieder wird

aber nicht unbedingt.

16 Hier knüpft Schmitt an Motive der Partisanentheorie von Rolf Schroers aus dem Jahr 1961 an (vgl. Grünberger 1990, 53). Aber auch Ernst Jüngers Partisan aus dem Jahr 1951, genannt „Waldgänger", steht Pate, weist doch bereits dieser einen unmittelbaren Bezug zur Legitimität bzw. den „Quellen der Sittlichkeit" auf, wenn „alle Institutionen zweifelhaft oder sogar anrüchig werden" (Jünger 2014, 83).

17 Der geschichtsphilosophische Hintergrund dieser Idee eines legitimen Rechts als Einheit von Ordnung und Ortung ist Schmitts esoterische „Nomos"theorie, vgl. Schmitt 1988.

18 Hinter diesem verbirgt sich, wie Erich Fromm darlegt, der rebellische Typus des autoritären Charakters, der „Abfall von einer Autorität unter Beibehaltung der autoritären Charakterstruktur mit ihren spezifischen Bedürfnissen und Befriedigungen". Die Ursache dieses Abfalls liegt darin, dass eine „bestehende Autorität ihre entscheidende Qualität einbüßt, nämlich die der absoluten Macht und Überlegenheit" (Fromm 1989, 184f.).

die Entwicklung des Staates zum bloßen Mechanismus, „große[n] Betrieb“ (Schmitt 2004b, 69) oder „bürokratische[n] Apparaturstaat“ (Forsthoff 1933, 11) unter dem „Gesetz der Zweckrationalität“ (ebd.) als Verfallsgeschichte interpretiert. Diese ‚Kritik der instrumentellen Vernunft‘[19] propagiert dagegen das engagierte politische Handeln im Geiste ‚substanzieller Werte‘, wenn nötig auch gegen die formal zuständigen Instanzen. Bereits 1914 spricht sich Schmitt denn auch gegen die „‘Pflichtwichte[…]‘“ und deren „Unfähigkeit [sic!] in einer großen Sache aufzugehn“ aus. Diese Bürokraten verwechselten das, „was hier Staat und Aufgabe genannt wird, mit der ‚vorgesetzten Behörde‘“ (Schmitt 2004a, 92).

Ein guter Kandidat für diese Reanimierung des „nicht relativierbare[n] Ernst[es]“ des Tragischen bzw. des Politischen gegen die verhasste Sekurität und bürokratische Mentalität, ist also für den späten Schmitt der Partisan. Auch und gerade dieser eignet sich, wie Herfried Münkler betont, für eine existenzielle Kriegsauffassung, „in welcher der Krieg nicht als Mittel der Politik, sondern als Medium der Konstitution oder Transformation einer politischen Größe begriffen wird“. Diese Figur sei mit dem „arbeitsame[n], strebsame[n], fast in allen Entschlüssen am Kosten-Nutzen-Kalkül orientierte[n] Bürger“ (Münkler 2002, 106) nicht zu vereinbaren.

Schmitts deskriptiver Begriff des Politischen ist, wie hier nur angedeutet werden konnte, wirr und analytisch unbrauchbar. Doch mit den letzten Ausführungen befinden wir uns bereits mitten in Schmitts normativem Programm. Dieses soll nun näher betrachtet werden.

II. Der normative Gehalt des Begriffs des Politischen: Die Ermöglichung einer ernsthaften Existenz

Die Entscheidung über Krieg und Feind ist der „entscheidende […] Punkt des Politischen“ (Schmitt 2002, 39). Die politische Gruppierung orientiert sich am „Ernstfall“, ist für diesen die *„maßgebende“* Einheit und in diesem Sinne der Entscheidung über das Vorliegen des Ernstfalls „’souverän’“ (39). Der Kriegsfall ist der Ausnahmefall, aber von diesem her bestimmt sich für Schmitt das Wesen des Politischen, das demgemäß eine Existenzform unter der beständigen Möglichkeit des Krieges ist. Staatliche Souveränität besteht also zunächst darin, „kraft eigener Entscheidung den Feind zu bestimmen und ihn zu bekämpfen“ (45). Bemerkenswert ist, dass Schmitt hiermit ein höherrangiges „‘Recht auf Selbsterhaltung‘“ (Schmitt 2003, 22) geltend macht, nämlich das Recht auf „Existenz [,][...] Unabhängigkeit [,] Freiheit“ des Volkes, „wobei es kraft eigener Entscheidung bestimmt“, worin diese bestehen (Schmitt 2002, 46).[20] Indem das ius ad bellum das Entscheidungsmonopol des Staates über Krieg und Feind darstellt, beinhaltet es

> „die Möglichkeit […] offen über das Leben von Menschen zu verfügen […] von Angehörigen des eigenen Volkes Todesbereitschaft und Tötungsbereitschaft zu verlangen, und auf der Feindesseite stehende Menschen zu töten“ (46). „Durch diese Macht über das physische Leben der Menschen erhebt sich die politische Gemeinschaft über jede andere Art von Gemeinschaft“ (48).

Verlange eine Kirche von ihren Angehörigen das Sterben für den Glauben, so nur ihres eigenen Seelenheils wegen. Beziehe sich die Einforderung der Todes- und Tötungsbereitschaft auf die Kirche als „weltliches Machtgebilde“, mutiere sie hingegen sofort „zu einer politischen Größe“ (48). Die diesseitige Ausrichtung der Todesbereitschaft, ihre verbindliche Einforderung von einer jenseits des Einzelnen liegenden, öffentlichen Instanz und der eigeninteressierte Motive auf öffentliche Belange hin überschreitende Inhalt scheinen also das Politische am politischen Verlangen des Staates zu sein. Die „Macht über das physische Leben der Menschen“ (48) erweist das Politische als „Status in einem absoluten Sinne“ und „relativiert und absorbiert alle anderen Statusverhältnisse“ (Schmitt 2003, 49). Die nachvollziehbarste Bedeutungsschicht des schillernden Begriffs des ‚Existenziellen‘ oder ‚Seinsmäßigen‘ ist hiermit freigelegt.

Die Frage nach dem Verhältnis von Sachgebieten und Autonomie des Politischen wird hier virulent, denn wofür eigentlich wird die Tötungs-/Todesbereitschaft verlangt? Einerseits behauptet Schmitt, dass jeder Gegensatz aus beliebigen Sachgebieten politisch werden könne, wenn er nur den höchsten Intensitätsgrad der Freund-Feind-Gruppierung erreiche (37f.). Das legt nahe, dass ökonomische Konkurrenz oder moralische Ablehnung in Krieg umschlagen können: Das wären Kriege um den Zugang zu Ressourcen oder zur Verhinderung der Vernichtung spezifischer Bevölkerungsteile eines anderen Staates (‚humanitäre Intervention‘), also Kriege *aus ökonomischen oder moralischen Gründen*. Das Politische wäre hier eine Steigerung der Gegensätze von Menschengruppen, „deren Motive religiöser, nationaler […], wirtschaftlicher oder anderer Art sein können“ (38), bis zur Tötungs- und Todesbereitschaft. Solche Motive lehnt Schmitt aber nur wenige Seiten später in aller Entschiedenheit ab. Jede Rechtfertigung von Todes- und Tötungsbereitschaft aus ökonomischen, religiösen oder ethischen Gründen sei „grauenhaft und verrückt“ (49). Ein aus solchen Gründen geführter Krieg sei „sinnwidrig“, weil sich aus den spezifischen Gegensätzen der Sachgebiete Feindschaft und Krieg nicht ableiten ließen (36). Der Krieg habe „keinen normativen, sondern nur einen existenziellen Sinn, und zwar in der Realität der Situation eines wirklichen Kampfes gegen einen wirklichen Feind“ (49).[21] Daher könne die Bestimmung des Feindes (wer ist zu bekämpfen?) und des Ernstfalls (wann tritt der Fall des Krieges ein?) sowie die Bestimmung der „eigenen Art Existenz“ (27) nicht moralisch oder ökonomisch oder durch sonst einen „Sachbereich“ bewerkstelligt

---

19 Bereits 1916 entfaltet Schmitt dieses Motiv ausführlich in seinen Anmerkungen zu Däublers „Nordlicht“. Dort moniert er den „Betrieb, der den Einzelnen so vernichtet, daß er seine Aufhebung nicht einmal fühlt“ [!!!] (Schmitt 1991b, 59), das ‚mechanische‘ „Zeitalter der Sekurität“ (62), mit seinen „großartig funktionierende[n] Mittel[n] zu irgendeinem kläglichen oder sinnlosen Zweck“ (59). Was hier als Kritik der verwalteten Welt anhebt, ist pures Ressentiment gegen Planung und irdisches Glück per se, die Furcht vor der Freiheit, die denjenigen ergreift, der keine transzendenten, ewigen, der Menschheit entzogenen Werte und Instanzen mehr erblicken und ihnen doch nicht entraten kann.

20 Dieses vorpositive Recht wird aber bezeichnenderweise nicht aufs Individuum, sondern auf Herrschaftsverhältnisse bzw. politische Einheiten bezogen, vgl. Schmitt 2003, 22: „Was als politische Größe existiert, ist, juristisch betrachtet, wert, daß es existiert. Daher ist ihr ‚Recht auf Selbsterhaltung‘ die Voraussetzung aller weiteren Erörterungen“. Vgl. auch Schmitt 2004b, 18f.: „Im Ausnahmefall suspendiert der Staat das Recht, kraft eines Selbsterhaltungsrechtes, wie man sagt.“

21 Ein Krieg hat seinen Sinn nicht darin, daß er für Ideale oder Rechtsnormen, sondern darin, daß er gegen einen wirklichen Feind geführt wird“ (2002, 50f.).

werden. Sowohl die Existenzweise als auch die Bereitschaft, für deren Verteidigung zu töten, scheinen hier durch eine kriteriell leere Entscheidung[22] hervorgebrachte Gespenster. Sie sind „nur politisch sinnvoll" (50) – das Politische ist aber wiederum die auf den Kriegsfall bezogene Unterscheidung von Freund und Feind.[23] Schmitt scheint hier schlicht den Krieg als Mittel für bestimmte inhaltliche Zwecke zu ignorieren. Der Feind wird zwar nur bekämpft, weil er ‚unsere Art der Existenz' bedroht – was das heißt kann Schmitt zufolge nur die politische Einheit selbst bestimmen. Wäre das aber so, dann könnte ‚der Westen' einen Krieg gegen ‚den Islamismus' führen, weil dieser seine moralischen und kulturellen Werte negiert, oder gegen ‚den Kommunismus', weil er seine Eigentumsordnung bedroht. Aber Schmitt leugnet dies nicht nur, er schreibt den Beteiligten plötzlich, ganz im Widerspruch zu seiner Feindtheorie aus der Beteiligtenperspektive, vor, Kriege nicht aus ökonomischen oder moralischen Gründen führen zu *dürfen*, nur aus politischen. Und damit wird die Bekämpfung des Feindes, wird das Verlangen von Todes- und Tötungsbereitschaft recht verstanden zum Selbstzweck.[24] Was Werner Konitzer zufolge „bei allen NS-Ideologen […] auftaucht", trifft auch auf Schmitt zu:

> „die grundsätzliche und prinzipielle Bejahung des Krieges. Damit richten sie sich nicht nur gegen pazifistische Positionen, sondern gegen alle Positionen, für die Krieg überhaupt einer besonderen Begründung bedarf" (Konitzer 2009, 102).[25]

Es ist daher kein Zufall, dass Schmitt sich schon früh für „irrationalistische Theorien unmittelbarer Gewaltanwendung" (Schmitt 1996a, 77) interessiert und auf Georges Sorel rekurriert. Was ihn fasziniert, ist folgende Haltung:

> „[D]ie diskutierende, transigierende, parlamentierende Verhandlung erscheint als ein Verrat am Mythus und an der großen Begeisterung, auf die alles ankommt. Dem merkantilen Bild von der Balance tritt ein anderes entgegen, die kriegerische Vorstellung einer blutigen, definitiven, vernichtenden Entscheidungsschlacht" (81). „Die kriegerischen und heroischen Vorstellungen, die sich mit Kampf und Schlacht verbinden, werden von Sorel wieder ernst genommen als die wahren Impulse intensiven Lebens [...]. Was das menschliche Leben an Wert hat, kommt nicht aus einem Räsonnement; es entsteht im Kriegszustande bei Menschen, die, von großen mythischen Bildern beseelt, am Kampfe teilnehmen" (83).[26]

Hier verselbständigt sich ein Merkmal von Moral[27] – die Verpflichtung des Einzelnen, also die Möglichkeit eines Konfliktes mit dem Prinzip der unmittelbaren Selbstliebe – zu einer entleerten *„Erhabenheit"* (Sorel 1981, 248) als Verherrlichung des Absehens von sich selbst und allen Nutzenerwägungen.[28] Wie bei Schmitt wird der Krieg dabei von Sorel zum Selbstzweck erkoren und es kommt keineswegs auf eine rational begründ-

---

22 Der Linksschmittianismus der Gegenwart reproduziert dieses dezisionistische Denken des Politischen als grundloses und nicht zu begründendes Konfliktgeschehen, vgl. Mouffe 2013, 106 sowie Hetzel 2009, 236: „Das Politische gründet […] in seinem je konkreten Vollzug; es kennt darüber hinaus keine transzendentalen Bedingungen seiner Möglichkeit, keine ihm selbst vorgängigen Vernunft- oder Rechtsgründe. […] Das Politische ruht buchstäblich auf nichts". Es ist bezeichnend, dass dieses politische Denken denn auch buchstäblich nichts zum Verständnis von Staat, Ökonomie und politischem Handeln beizutragen hat, mit Ausnahme der These, menschliches Handeln sei nicht durch eine Sachgebietslogik determiniert, die aber ins falsche Extrem der Aussage getrieben wird, es gebe keine historisch-spezifischen, für bestimmte Sozialformationen relativ stabilen, tiefenstrukturellen Bedingungen, die menschliches Handeln ermöglichen, begrenzen und motivieren. Das Zauberwort der ‚kontingenten' Ordnungen lässt hier jede sozialtheoretisch sinnvolle Unterscheidung verschwinden. Zur Kritik an Mouffe u.a. vgl. Wallat 2010.

23 Mit Bezug auf die These, der Krieg sei „nicht Ziel und Zweck der Politik" (Schmitt 2002, 34) versuchen Schmitt-Apologeten wie Böckenförde (1991, 345), die These vom „kriegerischen Kampf" als „Ziel und Inhalt der Politik" als „Mißverständnis" abzutun. Wie gezeigt, geht es beim Politischen aber sehr wohl um die Existenz unter der beständigen Möglichkeit des Krieges. Der Krieg „muß", schreibt Schmitt, „als reale Möglichkeit vorhanden bleiben", damit „der Begriff des Feindes seinen Sinn hat" (Schmitt 2002, 33), die Feindunterscheidung wiederum ist das Kriterium des Politischen (26) und Kriege dürfen zudem Schmitt zufolge nicht „für Ideale oder Rechtsnormen" (50f.) geführt werden, dies wäre ja „grauenhaft und verrückt" (49), sondern nur „politisch sinnvoll" (50) sein, haben ihren Sinn also darin, dass sie „gegen einen wirklichen Feind" (51) geführt werden. In der 3. Auflage des Begriffs des Politischen von 1933 und dem Artikel Politik aus dem Jahr 1936 weicht Schmitt scheinbar von dieser Sinngebung des Politischen ab. Im Gegensatz zur Auffassung eines „Nichts-als-Kriegertums" im heroischen Realismus Ernst Jüngers, werde der Krieg der „politischen Ansicht" gemäß „des Friedens wegen geführt" (Schmitt 1995b, 137), bzw. zwecks „Herbeiführung von Herrschaft, Ordnung und Frieden" (Schmitt 1933, 10). Aber auch hier darf man sich nicht in die Irre führen lassen, zeigt doch der Hinweis darauf, dass diese politische Ansicht auch der „auf den Frieden gerichteten […] Politik des Führers und Reichskanzlers Adolf Hitler zugrunde liegt" (1995b, 137), die rein zeitbedingte, politstrategische Ausrichtung dieser Ausführungen. Schmitts Sätze sind genauso lügenhaft wie Hitlers ‚Friedenspolitik' Mitte der 30er Jahre. Dass Schmitt im „agonale[n] Prinzip" Jüngers den Gegner nur als „‚Antagonist[en]', Gegenspieler [!] oder Gegenringer, nicht [als] Feind" (1933, 10) auftreten sieht, deutet an, dass er in Jüngers Haltung offenbar ein gewisses Maß an romantischer Politik identifiziert, ihm hier zu sehr das den Krieg als Gelegenheit betrachtende Individuum im Mittelpunkt steht. Es zeigt sich, dass Schmitt ‚wirkliche' Feinde, nämliche Feinde des Politischen, bekämpfen will und nicht eine völlig inhaltslose Feindbestimmung im Auge hat.

24 Das verkennen Joas/Knöbl 2008, 222, 224. Vgl. zum Selbstzweckbegriff Abschnitt III dieses Beitrags.

25 Vgl. auch Sternhell u.a. 1999, 90f.: Hier ist „die Gewalt […] nicht nur Mittel zum Zweck, sondern ein Wert an sich".

26 Ein fast wörtlicher Bezug auf Sorel 1981, 252: Die „hohen moralischen Überzeugungen" „hängen keineswegs von Vernunfterwägungen oder von einer Erziehung des individuellen Willens ab; vielmehr stehen sie in Abhängigkeit von einem Kriegszustande, an dem die Menschen willig teilnehmen und der sich in scharf umrissenen Mythen ausdrückt". Sorel bewegt sich dabei in dem (beabsichtigten) Zirkel, die Selbstüberwindung im Krieg/Kampf als Quelle der Erhabenheit zu betrachten, die wiederum nichts anderes als eine kriegerische Tugend ist; vgl. Sternhell u.a. 1999, 90.

27 Schmitt spricht in diesem Zusammenhang auch immer wieder von ‚moralischer Entscheidung' (vgl. z.B. 2004b, 68f.). Zur faschistischen ‚Moral' vgl. Konitzer 2009, Gross 2010.

28 Vgl. Sorel 1981, 249. Vgl. Sternhell u.a. (1999, 93), der Sorels Intention wie folgt zusammenfasst: „man muß alle Ideologien und politischen Tendenzen zerschlagen, die sich auf die Idee gründen, das Wohlergehen des einzelnen sei der Zweck jeder gesellschaftlichen Organisation." Vgl. auch Meuter 1994, 285: „Ernste Moral ist demnach totale Mobilmachung zu […] fremden Zwecken".

bare Richtigkeit oder Wahrheit des zur Gewalt motivierenden Mythos an. So verurteilt Sorel beispielsweise den ökonomisch motivierten Eroberungskrieg. Hier habe „[d]er Krieg […] seine Ziele nicht mehr in sich selbst" (habe also keinen ‚politischen Sinn'), gehe es doch einfach darum, sich „materielle Vorteile zu schaffen" (196). Dem wird der Ruhmeskrieg gegenübergestellt, der „jegliche soziale Rücksicht der Rücksicht auf den Kampf unterordnet" (197) (höchste Intensität) und „den Menschen, der sich ihm hingibt, an eine Stelle erhebt, die den gewöhnlichen Bedingungen des Lebens überlegen ist" (195)[29] (Ernst vs. Spiel; Ausnahme vs. Normalität). Ebenfalls nimmt Schmitt Sorels „Bild [...] vom Bourgeois" (Schmitt 1996a, 87) auf, einen ‚Mythos', der den Bourgeois als feigen, unkriegerischen Weichling beschreibt,[30] als Gegenbild zu allen Werten des faschistischen Irrationalismus.[31] Schmitt kritisiert lediglich die vermeintliche Halbherzigkeit, mit der Sorel seinen Angriff auf den Rationalismus durchführt. Er beziehe sich inkonsequenterweise noch auf die Begrifflichkeit der Klassentheorie von Marx, mit der dieser „seinem Gegner, dem Bourgeois, auf das ökonomische Gebiet gefolgt ist" (86): „Amerikanische Finanzleute und russische Bolschewisten", so Schmitts Variation eines antisemitischen Topos, „finden sich zusammen im Kampf für das ökonomische Denken […]. In dieser Bundesgenossenschaft steht auch Georges Sorel." (Schmitt 1925, 19) Dagegen könne nur die „Energie des Nationalen" (Schmitt 1996a, 88) vor der Konsequenz einer nicht mehr zum bedingungslosen Kampf motivierenden „rationalistische[n] und mechanistische[n] Mythenlosigkeit" (86) bewahren.[32]

Genau das ist also der Clou des Schmittschen Begriffs des Politischen: das faschistische „'l'art pour l'art auf politischem Gebiete'" (Schmitt 1994b, 125), ein „Ästhetizismus […] des Ernstfalls" (Bürger 1986, 174). Dieser, so Friedrich Balke, habe den Anspruch der totalen Erfassung des Menschen „unter den Bedingungen einer hochgradig arbeitsteilig organsierten Gesellschaft" durch zeitweilige „Suspension aller alltäglichen (‚bürgerlichen') Lebensvollzüge" mittels einer „Orientierung des Menschen an der Möglichkeit des eigenen Untergangs" (Balke 1990, 49). Im Gegensatz zum Spiel in Schillers Sinne, das den Menschen ebenfalls total erfasse,[33] aber, wie Schmitt meint, dabei existenziell „entproblematisier[e]" (Schmitt 1985b, 50), womit es „die grundsätzliche Negation des Ernstfalles" darstelle (42), könne Schmitt nur eine ‚Ästhetik des Ernstes' tolerieren.[34] Balke resümiert, Schmitt könne „den Wunsch ‚gespaltener' Subjekte nach imaginärer Retotalisierung nur dann akzeptieren, wenn er eine Intensität entfaltet, die auch noch das zentrale Axiom neuzeitlicher Anthropologie seit Hobbes außer Kraft setzt, das den Menschen ein schlechterdings nicht zu relativierendes Interesse an ihrer conservatio unterstellt." (Balke 1990, 50)[35]

Wie Leo Strauss bereits 1932 festgestellt hat, zeichnet sich Schmitts Darstellung ‚entpolitisierender' Tendenzen dabei durch eine eigentümliche Inkonsistenz aus. Einerseits räume er wenigstens die Möglichkeit ein, dass „die Unterscheidung von Freund und Feind auch der bloßen Eventualität nach auf[hören]", es eine „politikreine" Welt geben könne (Schmitt 2002, 54, auch 35f., 56; ebenso 1925, 34, 47). „Ob und wann dieser Zustand der Erde und der Menschheit eintreten wird", schreibt Schmitt, „weiß ich nicht. Vorläufig ist er nicht da." (Schmitt 2002, 54) Zum anderen werfe er der liberalen Idee einer Herrschaft des Gesetzes

---

29 Vgl. Schmitt 2004b, 21: „In der Ausnahme durchbricht die Kraft des wirklichen Lebens die Kruste einer in Wiederholung erstarrten Mechanik." Eine Begeisterung für das In-der-Welt-Sein im Kriegsfall im Gegensatz zum punktuellen Selbst, das einer zur leeren Abstraktion mutierten ‚Umwelt' gegenüberstehe, findet sich auch im Manifest Der kommende Aufstand (Unsichtbares Komitee 2010, 54): „Diejenigen, die […] einen Krieg […] bewohnen, haben keine ‚Umwelt', sie entwickeln sich in einer Welt, die von Gegenständen und Gefahren, von Freunden und Feinden, von Lebenspunkten und Todespunkten […] bevölkert wird".

30 Vgl. auch seine Ausführungen zu Hegels „polemisch-politischer Definition des Bourgeois", „der die Sphäre des risikolos-Privaten nicht verlassen will", die Sicherheit des Genusses seiner privaten Güter anstrebt und sich darin „als einzelner gegen das Ganze verhält". Der Bourgeois sei ein Mensch, der den Staat für seine egoistischen Geschäfte instrumentalisiert, aber „der Gefahr eines gewaltsamen Todes entnommen bleiben will" (Schmitt 2002, 62).

31 Schmitt teilt diese Werte, bewahrt aber meist den für ihn charakteristischen pseudosachlichen Stil. Zu den Idealen des Faschismus vgl. Sternhell u.a. 1999, 17-22, 24-27.

32 Sternhell u.a. (1999, 103ff., 107) zeigen allerdings, dass dieser Marx-Bezug Sorels von Anfang an mit einer irrationalistischen Fundamentalrevision verbunden war, die am Klassenkampf nur den Kampf schätzte, am Kapitalismus nur einen Mythos vom transigenten Bürger kritisierte und letztlich in den Nationalismus gemündet habe. Damit folgten Sorel und seine Schüler dem Schmittschen Wink, weil sie bemerkten: „Dieses Proletariat […] erwies sich als ebenso dem Utilitarismus verfallen wie die Bourgeoisie." (103)

33 Schiller diagnostiziert „das Opfer ihrer [der Menschen] Totalität" im Zuge der modernen klassengespaltenen, arbeitsteiligen Gesellschaft und konstatiert, es müsse „bey uns stehen, diese Totalität in unsrer Natur, welche die Kunst zerstört hat, durch eine höhere Kunst wieder herzustellen." (Schiller 2006b, 28) Es sei „nur das Spiel", das den Menschen wieder „vollständig macht" (61), d.h. theoretische und praktische Vernunft sowie Sinnlichkeit in Harmonie vereint: „der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt" (62f.). Am Spiel hebt Schiller hervor, dass es „weder subjektiv noch objektiv zufällig ist, und doch weder äußerlich noch innerlich nöthigt" (60). Es ist demnach dem materiellen oder moralischen Zwang genauso enthoben, wie der „nichtige[n] Lust" (63); es neutralisiert die groben sinnlichen Notwendigkeiten und Bedürfnisse, ohne einer logischen oder moralischen Nötigung zu unterliegen (zu Schillers Begriff des Spiels vgl. Matuschek 2009, 180-186, 193ff., 202, 211f.). Schmitt wendet sich explizit gegen diese Idee: „Erst im Spiel wird der Mensch zum Menschen; hier findet er sich aus der Selbstentfremdung zu seiner eigenen Würde. An der Hand einer solchen Philosophie muß das Spiel dem Ernst überlegen werden." Der Ernst werde so „zum tierischen Ernst", „'dreckichte Wirklichkeit'" (Schmitt 1985b, 49), während er doch für Schmitt gerade den Menschen ausmachender Zweck ist. Es wäre interessant, der Frage nachzuspüren, inwiefern Schmitt hier partiell in der Tradition der Ablehnung des Spiels als eitles Blendwerk steht, die von Platon über Aristoteles bis hin zu Rousseau reicht. Allerdings sind deren Konzepte des Ernstes allesamt substanzieller als das Schmittsche, das unnötiges Leid per se in den Rang des Ernstes erhebt.

34 Mit dieser Ästhetik-Diagnose ist nicht gemeint, dass Schmitt politische Phänomene nach ästhetischen Kriterien beurteilt, z.B. eine Bombenexplosion als ‚schön' beschreibt. In diesem Sinne ist Schmitt gewiss keine Ästhetisierung vorzuwerfen (vgl. auch Schmitt 2002, 27). Vielmehr finden sich bei ihm bestimmte Analogien zu ästhetischen Phänomenen. Zu verschiedenen Bedeutungsschichten einer Ästhetisierung des Politischen vgl. Jay 1993, 121ff.

35 Vgl. auch Marcuse 2004, 223: Im „heroische[n] Kult des Staates" und der nationalen „Erhebung" werde das „Individuum […] völlig geopfert" und „soll jetzt in der Größe des Volkes das Glück des einzelnen verschwinden."

ebenso wie einer „humanitäre[n] Moral" (Strauss 2001, 235) vor, mit ihrer Idee einer geeinten Menschheit, mit universalistischen Normen und der Idee des gerechten Krieges, dem Politischen nicht entkommen, ja es lediglich ins Barbarische steigern zu können (vgl. Schmitt 2002, 55; 1925, 24, 44, 48).[36] „Nun könnte", wie Strauss konstatiert, „das Politische nicht bedroht sein, wenn es, wie Schmitt an einer Reihe von Stellen behauptet, schlechterdings unentrinnbar wäre." (Strauss 2001, 229) Schmitt diagnostiziere also nicht bloß die Schicksalhaftigkeit des Politischen, seine Furcht vor der Möglichkeit einer entpolitisierten Welt offenbare sein Denken als „Eintreten für das bedrohte Politische, eine *Bejahung* des Politischen." (229) „Die Bejahung des Politischen" aber sei „die Bejahung des Naturstandes." (235) Schmitt hält Strauss zufolge die entpolitisierte Welt nicht für unmöglich, er „verabscheut" (232) sie, habe einen *„Ekel"* (233) vor ihr. Tatsächlich zieht Schmitt immer wieder zu Felde gegen bürgerliche Sekurität (Schmitt 2002, 62), gegen „vielleicht interessante [...] Konkurrenzen und Intrigen aller Art" (35f.), gegen „Unterhaltung" (54), „Konsum" (83), *„Spiel"* (120) und „gemütliche[n] Bildungsgenuß" (Schmitt 1985b, 49), gegen ein „paradiesische[s] Diesseits unmittelbaren, natürlichen Lebens und problemloser ‚Leib'haftigkeit" (Schmitt 2004b, 68), gegen die „nichtssagende Gleichheit", ja „schlimmste[…] Formlosigkeit[…]" des Kosmopolitismus (Schmitt 1996a, 17) und „Verhandeln, abwartende Halbheit", die „die blutige Entscheidungsschlacht" „in parlamentarische Debatte verwandelt", „durch eine ewige Diskussion ewig suspendieren" will (Schmitt 2004b, 67). Dagegen wolle er den „Ernst des menschlichen Lebens" (Strauss 2001, 233) bewahren, der mit der „spezifisch *politische[n]* Spannung", dem „Ernstfall" (Schmitt 2002, 35), verbunden sei. Die einzige „*Garantie* dagegen, daß die Welt nicht eine Welt der Unterhaltung wird, sind Politik und Staat" (Strauss 2001, 233) und damit die Möglichkeit des Krieges.[37] In der Ausgabe des *Begriffs* von 1963 bestätigt Schmitt Strauss' Diagnose eines Hasses aufs Behagen, auf den Hedonismus und das individuelle Glück:

> Strauss „legt […] den Finger auf das Wort *Unterhaltung.* Mit Recht. […] Heute würde ich *Spiel* sagen, um den Gegenbegriff zu Ernst (den Leo Strauß richtig erkannt hat) mit mehr Prägnanz zum Ausdruck zu bringen. […] In meinem Verlegenheitswort ‚Unterhaltung' sind aber auch Bezugnahmen auf Sport, Freizeitgestaltung und die neuen Phänomene einer ‚Überflußgesellschaft' verborgen" (Schmitt 2002, 120).

Der normative Kern des Begriffs des Politischen ist damit freigelegt.

III. Der humanistische und der faschistische Begriff des Ernstes

Wie sehr Schmitts Sinnstiftungsversuch des Krieges aufklärerischem Denken entgegengesetzt ist und wie sehr der Diskurs des Opfers sich hier verändert, zeigt ein Vergleich mit Friedrich Schillers Begriff des Ernstes. Schiller unterscheidet Anmut und Würde als Ausdrucksformen des menschlichen Geistes: Anmut wird verstanden als Ausdruck einer „schönen Seele", in der sittliche Pflicht – für Schiller nichts anderes als der kategorische Imperativ Kants – und Neigung harmonisch verbunden sind und die Affekte die „Leitung des Willens" übernehmen können, ohne Gefahr zu laufen, mit den Forderungen der Pflicht „im Widerspruch zu stehen." (Schiller 2006a, 111) Die schöne Seele bezeichnet also eine habitualisierte Form der Moralität, die „de[n] ganze[n] Charakter" umfasst und phänomenal als Anmut erscheint,[38] weil Sinnlichkeit der Moral hier nicht unterworfen, sondern mit ihr *„versöhnt[…]"* (107) ist. Der anmutige Mensch „ist einig mit sich selbst", hat ein Bedürfnis, das Richtige zu tun, seine Moralität äußert sich als „Leichtigkeit" (102) und trägt Züge „des Spiels" (105). Schiller betrachtet diese Harmonie von Pflicht und Neigung als anzustrebendes Ideal und selber wiederum als natürliche „Verpflichtung", die einfach aus dem Charakter des Menschen als vernünftiges Sinnenwesen resultiere (107). Er ist sich allerdings bewusst, dass dieses Ideal aufgrund der Naturbedingtheit, Leidensfähigkeit und Endlichkeit menschlicher Existenz nicht vollständig zu realisieren ist (vgl. 113): „Die Gesetzgebung der Natur durch den Trieb kann mit der Gesetzgebung der Vernunft aus Prinzipien in Streit geraten, wenn der Trieb zu seiner Befriedigung eine Handlung fordert, die dem moralischen Grundsatz zuwiderläuft." (116) In diesem Fall „kann sich die Sittlichkeit des Charakters nicht anders als durch Widerstand offenbaren" (118), und unter den Ansprüchen sittlicher Pflichten „wird sich die Sinnlichkeit in einem Zustand des Zwangs und der Unterdrückung befinden, da besonders, wo sie ein schmerzhaftes Opfer bringt." (123) Nun geht „die schöne Seele […] ins Heroische über", wirkt die reine *„Geistesfreiheit"*

36 Schmitt behauptet, die Kriegsfeindschaft oder die universalistische Idee eines gerechten Krieges im Namen der Menschheit führe zur Entmenschlichung des Feindes und zu einem totalen Vernichtungskrieg bis zur „äußersten Unmenschlichkeit" (2002, 55, vgl. auch 1925, 44). Kriege im Namen der Menschheit hätten daher einen „besonders intensiven politischen Sinn" (2002, 55). Diese Behauptung, die auch im gegenwärtigen Linksschmittianismus vertreten wird (vgl. Hetzel 2009, 177, 182; 2010, 240f., 243 und Mouffe 2013, 66, 101) ist unhaltbar: a) Schmitt nimmt damit gerade einen universalistischen Begriff von Menschheit in Anspruch. Welchen Sinn soll sonst der Begriff der Unmenschlichkeit haben? b) Es ist nicht einsichtig, dass die Bekämpfung von Verbrechen gegen die ‚Menschheit' (verstanden als allen Menschen gleichermaßen zukommender Anspruch auf Achtung ihrer Würde) den Anspruch auch der in dieser Weise als ‚Feinde der Menschheit' Definierten auf menschliche Würde leugnet. Gefordert wird von ihnen vielmehr die Aufgabe der exklusiven Beanspruchung bestimmter Rechte. c) Schmitt ignoriert, dass universalistische Kriegslegitimationen auch eine „gewaltlimitierende Funktion" (Münkler 2002, 208) aufweisen können, die Totaldenunziation und abstrakte Negation universeller Normen dagegen regelmäßig zu einer Gewaltenthemmung führt, wie sie im zweiten Weltkrieg seitens der Deutschen vollzogen wurde. Schließlich war es eine Ideologie des selbstbewussten Partikularismus, für den Schmitt plädiert, mit dem die deutsche Seite den Krieg als Vernichtungskrieg geplant und durchgeführt hat. d) Es stellt sich hier wieder die Frage, was es bedeuten soll, universalistisch begründete Kriege hätten einen „besonders intensiven politischen Sinn", wenn das Politische schon den „äußersten Intensitätsgrad einer Verbindung oder Trennung" (2002, 27) von Gruppen darstellt.

37 „Politisch-sein", so Strauss, „heißt ausgerichtet-sein auf den ‚Ernstfall'. Daher ist die Bejahung des Politischen als solchen die Bejahung des Kampfes als solchen". Es gehe Schmitt um die „Gespanntheit zu gleichgültig welcher Entscheidung" (ebd., 236), solange sie eine auf die Möglichkeit von Kampf und Krieg bezogene sei.

38 „In einer schönen Seele ist es also, wo Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung harmonieren, und Grazie ist ihr Ausdruck in der Erscheinung." (Schiller 2006a, 111) Schiller bleibt allerdings ganz Kantianer, wenn er feststellt, „daß der Anteil der Neigung an einer freien Handlung für die reine Pflichtmäßigkeit dieser Handlung nichts beweist. (106)

(119), deren Erscheinungsform als Würde, moralische Größe oder Erhabenheit bezeichnet wird. Schiller resümiert:

> „Wo also die sittliche Pflicht eine Handlung gebietet, die das Sinnliche notwendig leiden macht, da ist Ernst und kein Spiel, […] da kann also nicht Anmut, sondern Würde der Ausdruck sein." (124)

Ungeachtet der scheinbaren Naturalisierung dieses Konflikts („Naturtrieb" vs. Pflicht) impliziert Schillers Idee der Würde eine Unterscheidung in unausweichliche Konflikte zwischen Pflicht und Neigung und unsinnige Konflikte. Denn, so Schiller, Würde könne phänomenal mit Härte verwechselt werden, die sich dadurch auszeichne, sinnliche Ansprüche des Individuums nicht den Imperativen der Sittlichkeit, sondern einem anderen verborgenen sinnlichen Bestimmungsgrund zu opfern:

> „Würde allein beweist zwar überall, wo wir sie antreffen, eine gewisse Einschränkung der Begierden und Neigungen. Ob es aber nicht vielmehr Stumpfheit des Empfindungsvermögens (Härte) sei, was wir für Beherrschung halten, und ob es wirklich moralische Selbsttätigkeit und nicht vielmehr Übergewicht eines andern Affektes, also absichtliche Anspannung sei, was den Ausbruch des gegenwärtigen im Zaume hält, das kann nur die damit verbundene Anmut außer Zweifel setzen." (126)[39] Die „falsche Würde […] ist nicht bloß streng gegen die widerstrebende, sondern hart gegen die unterwürfige Natur und sucht ihre lächerliche Größe in der Unterjochung und, wo dies nicht anders gehen will, in Verbergung derselben." (134)

Es ist frappierend, wie Schiller hier das Ideal der Härte, der (An-)Spannung, des verkehrt Heroischen, des Hasses aufs Materielle und Individuelle, die „lächerliche Größe"[40] des Beharrens auf einem sinnlosen Opfer antizipiert, die 140 Jahre später im faschistischen Wertekanon nicht nur eines Carl Schmitt vertreten wird. Die Gegensätze sind damit klar: Bei Schiller ist der Ernst des Lebens stets bezogen aufs moralische Gesetz des kategorischen Imperativs und dessen Geltendmachung gegen nicht harmonisierte oder harmonisierbare Affekte. Ernst ist hier aber kein Selbstzweck oder etwas Anzustrebendes, sondern Ausdruck nichtversöhnter Konflikte, die als solche nichts Gutes sind. Das Ideal bleibt die Versöhnung oder Vermittlung von Empirie/Besonderem und moralischem Gesetz/Allgemeinem. Für Schmitt hingegen ist Ernst als solcher der höchste Wert, und zwar Ernst im Sinne der tragischen[41] Betätigung des Individuums im Konflikt- und Ausnahmefall. Die Opferung des Sinnlichen/Besonderen für das Allgemeine/die politische Einheit ist Zweck, der wiederum aus einem gesellschaftlich konstituierten sinnlichen Motiv heraus entsteht, wie noch erläutert werden soll. Das Allgemeine ist bei Schmitt nicht mehr das moralische Gesetz, sondern die kontingente politische, also potentiell einen Feind bekämpfende Einheit. Bereits in *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* (1914) begründete Schmitt ein Ethos der überpositiven, nicht bloß positivrechtlichen Verpflichtung der Einzelnen „unter Streichung […] der persönlichen Entfaltung ebenso wie aller vernünftigen Kriterien" (Otten 1995, 42) der Verpflichtung, die „in der Forderung an das Individuum" auftritt, „die eigene subjektiv-empirische Wirklichkeit zu negieren" (43). Das Individuum gewinnt Schmitt zufolge Bedeutung und verdient Achtung ausschließlich durch Hingabe an eine heteronom vorgegebene, inhaltlich nahezu beliebige Aufgabe. Nicht ganz beliebig, denn sie müsse wenigstens die Eigenschaft aufweisen, keinem individuellen menschlichen Bedürfnis zu dienen, das mit materiellen Interessen, Sekurität oder Selbstentfaltung verbunden ist – „die empirischen Zufälligkeiten [des] […] persönlichen Lebens" (Schmitt 2004a, 93) oder die „Hochschätzung des Konkreten und Materiellen" (90) sind Schmitt ebenso verhasst wie „Menschen, die neben der Erfüllung ihrer Pflicht außerdem noch etwas bedeuten wollen." (90)[42] Pflicht ist hier nicht die Kantische Nötigung, die uns das vernünftige moralische Gesetz auferlegt. Es geht vielmehr *prinzipiell* gegen die kreatürlichen Bedürfnisse, gegen das Einzelne, gegen die Lust. Zweck ist dabei das Absehen von der Individualität an sich geworden – ein klassisches Zeichen des Masochismus[43] und eine mit Schiller schlicht als „verächtliche Härte" zu identifizierende Haltung.

Schmitt verwirft mit der These, es gebe „keinen rationalen Zweck, [...] kein noch so schönes soziales Ideal [...], die es rechtfertigen könnte[n], daß Menschen sich gegenseitig dafür töten" (Schmitt 2002, 49f.), also keineswegs den Krieg. Er lehnt lediglich jede normative Rechtfertigung von Kriegen aus anderen als politischen Gründen ab.[44] Damit besteht zugleich auch keine Möglichkeit mehr, einen Krieg aus Unrentabilität oder moralischer Verwerflichkeit zu unterlassen. Wie Karl Löwith resümiert,

> „bleibt als Wozu der Entscheidung nur übrig der jedes Sachgebiet übersteigende und es in Frage stellende Krieg, d.h. die Bereitschaft zum Nichts, welches der Tod ist, verstanden als Opfer des Lebens an einem Staat, dessen eigene Voraussetzung schon das Entscheidend-Politische ist." (Löwith 1984, 44)

---

39 Die Probleme, die mit Schillers Versuch verbunden sind, ein sinnliches Kriterium für die Unterscheidung moralischer von unmoralischen Handlungen im pflichtethischen Sinn anzugeben, sollen uns hier nicht weiter beschäftigen.

40 Vgl. auch Schiller 2006a, 123: „Da die Würde ein Ausdruck des Widerstandes ist, den der selbständige Geist dem Naturtriebe leistet, dieser also als eine Gewalt muß angesehen werden, welche Widerstand nötig macht, so ist sie da, wo keine solche Gewalt zu bekämpfen ist, lächerlich, und wo keine solche Gewalt zu bekämpfen sein sollte, verächtlich."

41 Vgl. dazu vor allem Hamlet oder Hekuba (1985b, 40ff., 46).

42 Schmitt wird allerdings in dieser Phase aus „Hochschätzung des Konkreten und Materiellen" (2004a, 90), sprich: aus Furcht vor dem Fronteinsatz, kurzfristig zum ‚Staatskritiker'. So finden sich in seinen Tagebüchern 1915 folgende Einträge: „Ich war wahnsinnig vor Wut über die Preußen, den Militarismus, hätte die ostentativsten Befehlsverweigerungen begehen können. Wie scheußlich, als Individuum in einem solchen Gefängnis zu sitzen." (Schmitt 2005, 77) „Deutschland wird das Land der Gerechtigkeit, der Vernichtung des Einzelnen, es verwirklicht genau das, was ich in meinem Buch über den Staat als Ideal des Staates aufgestellt habe." (24) Reinhard Mehring paraphrasiert: „Der Anti-Individualismus des Frühwerks erscheint als negative Utopie" (Mehring 2009, 77).

43 Vgl. Fromm 2000, 114. Günter Meuter bezeichnet dies als „asketische Ethik des selbstvernichtenden Selbstseins im Dienst einer transsubjektiven Größe" (Meuter 2000, 20).

44 Frappant sind die Übereinstimmungen mit anderen Autoren des heroischen Realismus, wie Friedrich Georg Jünger, der schreibt: „der Krieg ist kein sittliches Phänomen; es gibt keine ethische Kategorie, in der er untergebracht werden könnte […], das macht ihn für das heroische Bewußtsein, welches in ihm sein Element und Schicksal ehrt, erst bedeutsam. […] Der geborene Krieger" ist „von der Schicksalhaftigkeit des Krieges ganz und gar durchdrungen." (Jünger 1930, 63)

Man könnte nun einwenden, es bleibe doch die „eigene[…] Art Existenz“ (Schmitt 2002, 27), ihre Bedrohung und Behauptung. Die Formulierung muss aber zur Leerformel erstarren, wenn von allen jenseits des Krieges liegenden normativen oder evaluativen Elementen abgesehen wird, also von allem, was eine *Art* (und Weise) von Existenz bestimmen könnte. Bernd Ladwig zufolge ist Schmitts Existenzbegriff daher „eine zeittypische Floskel zur Bemäntelung kriterialer Nacktheit“. Wenn sie einen angebbaren Sinn haben solle, dann verweise sie auf „Standards der Rechtfertigung“ (Ladwig 2003, 56), auf Inhalte wie den Wert des Überlebens einer Gruppe, der territorialen Integrität eines Staates, der nationalen Autonomie usf. Schmitt konfundiere schlicht die normengeleitete Entscheidung zum Krieg mit der situativen Entscheidung und Feinderfahrung im Krieg: Der Soldat müsse „damit rechnen […], als Feind bekämpft zu werden“ (57), ohne dass diese Möglichkeit auf seine Überzeugungen oder Intentionen Rücksicht nähme, ohne dass er von den ebenfalls in der Kampfsituation stehenden Feinden als „moralischer Scheusal oder als möglicher Konkurrent“ betrachtet werde, „sondern einfach, weil er als Kämpfender kenntlich ist.“ (58) Betont wird also die relative Ohnmacht der Kombattanten angesichts des Kugelhagels oder „unter dem Eindruck von Streubomben“ (58). Um das Leben unter der Drohung, in eine solche Situation zu geraten, geht es Schmitt.[45] Man könnte auch spekulieren, ob bei ihm die völkerrechtliche Symmetrisierung des Krieges in Europa seit dem 17. Jahrhundert zur Idee der normativ nicht begründbaren Kriegführung mutiert. In der Symmetrisierung der Kriegführung wird die Idee des gerechten Krieges zurückgedrängt:

> „Staaten durften sich nun, ohne weitere Prüfung von Gründen und Ansprüchen durch einen Dritten, den Krieg erklären“ (Münkler 2010, 114).

Wenn die normativen Kriegsgründe als völkerrechtlich nicht mehr relevant erachtet wurden, bedeutet das aber nicht, dass keine normativen Gründe mehr vorlagen. Zwar erinnert Schmitt zu Recht an die Tatsache, dass Staaten von ihren Bürgern Todes- und Tötungsbereitschaft verlangen können, solange es ein „Pluriversum“ (Schmitt 2002, 54) von politischen Einheiten gibt. Diese wenig spektakuläre Einsicht nutzt Schmitt aber, um selbst ein normatives Programm zu verfolgen – die weitgehende Entkopplung der Legitimation von Politischem und Staat von allen nichtbellizistischen Motiven. Er überschreitet damit die im liberalen Staatsdenken noch vorhandene „Rationalitätsgrenze“ (Pauly/Heiß 2010, 156) für Opfer- und Tötungsbereitschaft, indem er die politische Einheit nicht auf wechselseitige Kooperationsvorteile egoistischer Warenbesitzer oder auf die Realisierung im kantischen Sinne moralitätskonformer sozialer Verhältnisse rückbezieht, sondern sie zur „höhere[n] und gesteigerte[n], intensivere[n] Art Sein“ (Schmitt 2003, 210) verklärt. Eine politische Einheit ist es dann erklärtermaßen wert zu existieren, weil sie existiert (vgl. Schmitt 2003, 22) und sie ist dadurch definiert, die Möglichkeit des Krieges aufrecht zu erhalten – diese Möglichkeit ist für Schmitt in sich sinnvoll und darf nicht auf andere Gründe reduziert werden.[46] Hier wird eine weitere Bedeutung von ‚existenziell‘ erkennbar: Es wird verstanden als durch sich selbst legitimiertes Sein, bzw. als behauptete Einheit von Sein und Sollen (vgl. auch besonders krass und mit esoterischer ‚Mutter-Erde‘- und ‚Boden‘rhetorik in Schmitt 1988, 13-51).[47]

Wenn der politische Sinn überhaupt noch auf das Individuum rückbezogen wird – und das muss er, schließlich sind es Individuen mit bestimmten Motivationen, die Krieg führen oder führen lassen, selbst in dem merkwürdigen Sinne von Schmitt –, dann steht er im Rahmen eines Opferungs- und Sinngebungsprozesses, der in faschistischen Bewegungen und Verlautbarungen anzutreffen ist. Die Idee des Opfers hat dabei zwei Bedeutungsebenen: a) eine *allgemeine*, auf der das Individuum vor seiner als Isolation und Ohnmacht erfahrenen gesellschaftlichen Situation flieht und Befriedigung im Aufgehen in einem die Qualitäten der Macht, Größe und affektiven Verbundenheit aufweisenden Kollektiv erfährt. Hier spielt auch ästhetisierte Politik eine Rolle, in der der Einzelne die Zugehörigkeit zum Kollektiv sinnlich erfährt und anschaulich gemacht bekommt; und b) eine *besondere*, in der das Individuum in der noch gesteigerten Situation des Kampfes für dieses Kollektiv, in der Bejahung des heteronomen Zwangs eine Pseudoaktivität und ein intensives Selbstgefühl entfaltet. Die allgemeine Bedeutungsebene (a), die bereits in Schillers Idee vom „Übergewicht eines […] Affektes“ im Fall der Härte erahnt wurde, wird in der Theorie des autoritären Charakters bestätigt, die Erich Fromm seit den 1930er Jahren entwickelte. Er weist die gesellschaftlich konstituierte

45 Auch Jünger gewinnt aus dieser Situation seinen „Maßstab“ einer intrinsischen Sinnerfülltheit des Krieges: „Hier ist der Maßstab, der Gültigkeit besitzt: die Haltung des Menschen in der Schlacht, die das Urverhältnis einer schicksalhaft gerichteten Ordnung ist“ (Jünger 1930, 62).

46 Vgl. Hofmann, der feststellt, „daß Schmitt in seinem existenziellen Begriff des Krieges das sachliche ‚Wofür‘ des Kampfes eliminiert hat.“ (Hofmann 2002, 156)

47 Herbert Marcuse (1968, 29) sieht hierin einen Versuch, „eine rational nicht mehr zu rechtfertigende Gesellschaft durch irrationale Mächte zu rechtfertigen“. Gehe dem Bürgertum das Vertrauen in seine rationalen Staats- und Eigentumslegitimationen aus, so ersetze eben ‚die Existenz’ jedes Argument. Marcuse betont auch die Transformationsleistung des politischen Existenzialismus Schmitts (und Heideggers), die darin bestehe, die auf der „unüberholbaren personalen ‚Jemeinigkeit‘“ gegründete „Einzelexistenz“ (51) durch ein ‚jeunsriges‘ politisches Kollektiv zu ersetzen, das „unter keine außerhalb seiner selbst liegende Norm gestellt werden kann“, woraus folge, „daß man über einen existenziellen Sachverhalt überhaupt nicht als ‚unparteiischer Dritter‘ denken, urteilen und entscheiden kann.“ (44) So versucht Schmitt in der Tat, seine These von der Rechtfertigungsunbedürftigkeit politischer Einheit durch eine Analogie zum Individuum zu plausibilisieren: Die politische Einheit sei so wenig einer Legitimation ihrer Existenz bedürftig, „wie in der Sphäre des Privatrechts der einzelne lebende Mensch seine Existenz normativ begründen müßte oder könnte.“ (Schmitt 2003, 89). Eine nichtnatürliche Herrschaftseinheit wird dabei schlicht mit einem lebendigen Individuum auf eine Stufe gestellt: Die Analogie „schlägt […] insofern fehl“, schreibt Matthias Kaufmann (1988, 295), „als mit der Existenz einer staatlichen Herrschaftsordnung die (begründungsbedürftige) Forderung nach Gehorsam verbunden ist, was für die Existenz des Individuums nicht gilt.“ Margit Kraft-Fuchs (1930, 530) moniert schließlich den Kryptonormativismus dieser Art von „Naturrechtslehre“, die letztlich nichts anderes darstelle als eine „Theorie des Rechts des Stärkeren, die naturrechtliche Machttheorie.“ (538) Warum Schmitt ausgerechnet die politische Einheit mit der Sein-Sollen-Identität versehe, also durch bloße Existenz legitimiere, bleibe unerfindlich. Theoretiker wie Schmitt, so Kraft-Fuchs, „sollten wenigstens die Frage beantworten, warum sie mit ihren Schlüssen aus dem Sein auf ein Sollen immer dann aufhören, wenn ihnen das Sein nicht mehr angenehm, und folglich seine Existenz auch nicht erstrebenswert erscheint.“ (531)

autoritär-masochistische Bedürfnisstruktur auf, die hinter der faschistischen Verherrlichung von nationaler Größe, Krieg und Opfer stehe. Die faschistische Idee des Ernstes ist demnach Resultat eines erfolglosen Fluchtversuchs der Individuen vor einer in ihren Ursachen unbegriffenen Situation gesellschaftlich konstituierter Ohnmacht und einer als bloße Prekarität erfahrenen Privatautonomie – eine Flucht, die zur masochistischen Unterordnung unter eine irrationale, Schutz und unverlierbare Teilhabe an kollektiver Macht versprechende Autorität führe[48] und zugleich innere Konflikte und Krisenursachen in projektiver Weise auf innere und äußere Feinde projiziere.[49] Durch die Art, wie diese politische Einheit zustande kommt und sich erhält, ist also zugleich die Ewigkeit der Feindschaft gesichert. Dass bei dieser Projektion, wie auch bei Schmitt der Fall, die Juden eine zentrale Rolle als ‚wahre Feinde' spielen,[50] soll nicht unerwähnt bleiben. Armin Steil bestätigt diese Diagnose und betont dabei auch die besondere Bedeutungsebene (b). Er charakterisiert einen Grundzug der faschistischen Ideologie als „imaginäre Aufhebung" der „ökonomische[n], politische[n] und kulturelle[n] Vereinzelung" (Steil 1984, 13) der Individuen im Kapitalismus, dessen Zwecke sich vollends von den Bedürfnissen der Einzelnen emanzipiert hätten.[51] Das Imaginäre stelle die

> „zugleich fiktive und doch real erlebte und gelebte Präsenz des Sinns inmitten der Sinnlosigkeit, [...] gelebte Autonomie in unveränderten Verhältnissen der Fremdbestimmtheit [dar], [...] erlebte Identität der Zwecksetzungen und Bedürfnisse mit den entfremdeten gesellschaftlichen Formen, in denen sie zugleich kompensatorische Verwirklichungsmöglichkeiten finden" (21).

Eine wichtige Rolle spielten dabei „Rituale[...] und Praxisformen, in denen die fiktive Sinnwelt als unmittelbar präsent erlebt wird" (21).[52] Real erlebt wird eine fiktive, weil die sozialen Widersprüche und Krisen nicht aufhebende, harmonische Gemeinschaft und eine fiktive, weil keine rationale Gestaltung der eigenen Lebensbedingungen erlaubende, Handlungsfähigkeit. Eine Moral des ‚Ernstes' und der ‚Erhabenheit' als Bejahung von Askese, Selbstüberwindung und -opferung, ihre Ästhetisierung von harter Arbeit und Kampf gelten dabei als Kern faschistischer imaginärer Sinnproduktion:

> „In den Bereichen der Arbeit und vor allen des Krieges schafft sich der Faschismus seine eigene ‚künstliche Welt', in der die Erfahrung der Selbstbestimmung möglich ist – allerdings nur in der Form negativer Selbstbestimmung. Die harte, entbehrungsreiche Arbeit und – noch mehr – die Todesgefahr im Krieg stellen die Individuen vor die Entscheidung zur Selbstüberwindung und Selbstopferung" (47f.).[53]

Es bleibt hier leider kein Raum, dies ausführlicher zu erläutern. Es konnte lediglich gezeigt werden, dass der faschistische Begriff des Ernstes den normativen Kern des Schmittschen Begriffs des Politischen darstellt. So ungeheuerlich es klingt, allein die Möglichkeit des Tötens und Getötetwerdens für ein homogenes Kollektiv verleiht der menschlichen Existenz dieser Weltanschauung zufolge einen ernsthaften und damit sinnvollen Charakter. Nichts widert Schmitt offenbar mehr an, als das Beharren auf Glücksansprüchen des Individuums gegen eine vollends nichtlegitimierbar gewordene Welt politischer und ökonomischer Strukturen: „Die, deren reale Ohnmacht andauert, ertragen das Bessere nicht einmal als Schein." (Adorno 1993, 23)[54]

---

48 Michael Großheim liefert eine ähnliche Deutung des politischen Existentialismus als Versuch einer spezifisch politischen Bewältigung von als Haltlosigkeit und Last erfahrener individueller Freiheit: „Am Anfang", so Großheim, „steht die Erfahrung radikalisierter personaler Emanzipation" (1999, 157) – allerdings, wie zu ergänzen ist, einer, die den Bezug zur Welt und zu den anderen Mensch bloß kappt, einen „'Schrecken vor der Leere'" erzeugt. Der politische Existenzialismus (von Schmitt, Jünger, Heidegger u.a.) reagiere mit der „Sehnsucht nach Härte und Schwere […][,] nach Geborgenheit in einem Gehäuse (Gemeinschaft, Staat, Nation etc.)." (152) nach einer unmittelbaren, „nicht distanzierbaren" (136) Verbundenheit und Ergriffenheit. Diese müssen unverrückbar und total sein. (vgl. 154) Eine die subjektive Willkür übersteigende, bindende ‚Sache', ‚Aufgabe' oder das objektive, undiskutierbare Kriterium für das eigene Handeln, werden dabei aber Großheim zufolge vom Subjekt willkürlich gewählt, weil es eben kein Kriterium zwanglos zwingender, vernünftiger Art mehr angeben kann und auch nicht mehr naiv im Glauben an irrationale Mächte steht. Daher die eigentümliche Inhaltsleere all der verbindlichen Substanzen, Werte, Mythen, Normen, Seinsgründe, Glaubenssätze usf., die beschworen werden. „Der angestrengte Wille zur Bindung" ist demnach ein wesentliches Kennzeichen des politischen Existentialismus: „Das Problem liegt sozusagen in dem Satz ‚ich will mich binden lassen' oder ‚ich will gebunden werden'." (155) Schmitt versucht dieses Dilemma zu kaschieren, indem nur der Souverän diese Substanz bestimmen können soll, an die er vermeintlich selbst gebunden ist und seine Untertanen bindet. Für den Untertanen ist damit die Wahl ausgeschlossen. Der vom Souverän ausgerufene Ausnahmezustand und „das Auftauchen des Feindes", so Großheim, sind „Gelegenheiten, in denen plötzlich auftretende personale Regression die Tendenz zur endlosen personalen Emanzipation aufhebt und dem Subjekt wieder ein unverfügbares und damit gefestigtes Sosein verschafft" (162f.).

49 Vgl. dazu Fromm 1989 und 2000; Adorno 1993 und 2001, Rensmann 1998, Elbe 2014.

50 Auch bei Schmitt ist das der Fall: Der „Jude ist der wahre Feind." (Schmitt 1991a, 18); vgl. Gross 2005.

51 Das bemerkt und affirmiert Schmitt bereits in seiner Frühschrift über den Wert des Staates, vgl. 2004a, 90f.: Der Kapitalist, der Produktion um der Produktion willen betreibe, dem „an seinen persönlichen Bedürfnissen nichts, an der Vermehrung seines Kapitals alles gelegen" sei, sei „groß und imponierend", als Luxuskonsument und „Genießer" hingegen sei er „lächerlich oder widerwärtig" (91).

52 Vgl. Steil 1984, 165: Der Faschismus ermögliche nicht nur in seinen Massenaufmärschen und Totenkulten „[d]as sinnliche, unmittelbare Erlebnis der Volksgemeinschaft". Walter Benjamin (1992, 44) spricht in diesem Zusammenhang 1936 von der „Ästhetisierung der Politik, welche der Faschismus betreibt". Dass die Massen hier „zu ihrem Ausdruck (beileibe nicht zu ihrem Recht) kommen", wie Benjamin meint (42), weist darauf hin, dass sie „an der Staatsdarstellung" mitwirken, von der „Staatsführung (in der Perspektive des Staatsabbaus)", also von kollektiver Handlungsfähigkeit, aber ausgeschlossen bleiben (Behrens 1980, 106).

53 Vgl. auch Arendt 1998, 710f., die das Fronterlebnis als „Erfahrung einer ständigen, zerstörerischen Aktivität im Rahmen einer durch keine Aktion abzuwehrenden Fatalität" beschreibt. Die weltanschaulichen Bewältigungsversuche von „Tod, Schmerz, Angst, Verstümmelung, der mörderischen Gleichheit und der völligen Bedeutungslosigkeit des einzelnen" im Ersten Weltkrieg rückt auch Michael Wildt in den Blick (vgl. Wildt 2008, 848).

54 Mit ‚Ohnmacht' soll die grundlegende gesellschaftliche Situation der Akteure, ihre Subsumiertheit unter den verselbständigten Kapitalprozess, bezeichnet werden. Keineswegs soll damit die Verantwortung faschistischer Täter geleugnet werden.

Literatur

Adorno, Theodor W. (1993) [1959]: Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit? In: Ders.: Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche 1959-1969. 14. Aufl. Frankfurt/M.

Ders. (2001) [1950]: Studien zum autoritären Charakter, 4. Aufl. Frankfurt/M.

Arendt, Hannah (1998) [1951]: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, 6. Aufl. München.

Balke, Friedrich (1990): Zur politischen Anthropologie Carl Schmitts. In: Hans-Georg Flickinger (Hg.): Die Autonomie des Politischen. Carl Schmitts Kampf um einen beschädigten Begriff, Weinheim.

Behrens, Manfred (1980): Ideologische Anordnung und Präsentation der Volksgemeinschaft am 1. Mai 1933. In: Projekt Ideologie-Theorie (Hg.): Faschismus und Ideologie 1, Berlin.

Benjamin, Walter (1992) [1936]: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, 19. Aufl. Frankfurt/M.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1991): Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts. In: Ders.: Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt/M.

Boghossian, Paul (2013) [2006]: Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus. Frankfurt/M.

Boldt, Hans (2005): Über Carl Schmitts „Begriff des Politischen". In: Zeitschrift für Politikwissenschaft, 15. Jg., Heft 1.

Bürger, Peter (1986): Carl Schmitt oder die Fundierung der Politik auf Ästhetik. In: Christa Bürger (Hg.): „Zerstörung, Rettung des Mythos durch Licht", Frankfurt/M.

Depenheuer, Otto (2008): Selbstbehauptung des Rechtsstaates, 2. Aufl. Paderborn.

Elbe, Ingo (2014): Triebökonomie der Zerstörung. Kritische Theorie über die emotionale Matrix der Judenvernichtung. In: Marc Jacobsen/Dirk Lehmann/Florian Röhrbein (Hg.): Kritische Theorie und Emanzipation, Würzburg (i.V.).

Forsthoff, Ernst (1933): Der totale Staat, Hamburg.

Fraenkel, Ernst (1974) [1941]: Der Doppelstaat, Frankfurt/M./Köln.

Freyer, Hans (1955): Theorie des gegenwärtigen Zeitalters, Stuttgart.

Fromm, Erich (1989) [1936]: Studien über Autorität und Familie. Sozialpsychologischer Teil. In: Ders.: Gesamtausgabe Bd. 1, München.

Ders. (2000) [1941]: Die Furcht vor der Freiheit, 8. Aufl., München.

Gross, Raphael (2005): Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt/M.

Ders. (2010): Anständig geblieben. Nationalsozialistische Moral, Frankfurt/M.

Großheim, Michael (1999): Politischer Existenzialismus. Versuch einer Begriffsbestimmung. In: G. Meuter/H. R. Otten (Hg.): Der Aufstand gegen den Bürger. Antibürgerliches Denken im 20. Jahrhundert, Würzburg.

Grünberger, Hans (1990): Die Kippfigur des Partisanen. Zur politischen Anthropologie von Rolf Schroers. In: Herfried Münkler (Hg.): Der Partisan. Theorie, Strategie, Gestalt, Opladen, S. 42-60.

Heidegger, Martin (1993) [1927]: Sein und Zeit. 17. Aufl. Tübingen.

Hetzel, Andreas (2009): Der Staat im Diskurs der radikalen Demokratie. In: Michael Hirsch/Rüdiger Voigt (Hg.): Der Staat in der Postdemokratie. Staat, Politik, Demokratie und Recht im neueren französischen Denken, Stuttgart.

Ders. (2010): Vertrauen als Affekt der radikalen Demokratie. In: Thomas Bedorf/Kurt Röttgers (Hg.): Das Politische und die Politik, Frankfurt/M.

Hoffmann, Jürgen (1996): Politisches Handeln und gesellschaftliche Struktur. Grundzüge der deutschen Gesellschaftsgeschichte. Vom Feudalsystem bis zur Vereinigung der beiden deutschen Staaten 1990. Dreizehn Vorlesungen, Münster.

Hofmann, Hasso (2002): Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts. 4. Aufl. mit einer neuen Einleitung, Berlin.

Jakobs, Günther (2004): Bürgerstrafrecht und Feindstrafrecht. In: HRRS – Online-Zeitschrift für Höchstrichterliche Rechtsprechung im Strafrecht, Heft 3.

Jay, Martin (1993): Hannah Arendt und die ‚Ideologie des Ästhetischen'. Oder: Die Ästhetisierung des Politischen. In: P. Kemper (Hg.): Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt, Frankfurt/M.

Joas, Hans/Knöbl, Wolfgang (2008): Kriegsverdrängung. Ein Problem in der Geschichte der Sozialtheorie, Frankfurt/M.

Jünger, Ernst (2014) [1951]: Der Waldgang, Stuttgart.

Jünger, Friedrich Georg (1930): Krieg und Krieger. In: Ernst Jünger (Hg.): Krieg und Krieger, Berlin.

Kaufmann, Matthias (1988): Recht ohne Regel? Die philosophischen Prinzipien in Carl Schmitts Staats- und Rechtslehre, Freiburg.

Konitzer, Werner (2009): Moral oder „Moral"? Einige Überlegungen zum Thema „Moral und Nationalsozialismus". In: Fritz Bauer Institut (Hg.): Moralität des Bösen. Ethik und nationalsozialistische Verbrechen, Frankfurt/M.

Kraft-Fuchs, Margit (1930): Prinzipielle Bemerkungen zu Carl Schmitts Verfassungslehre. In: Zeitschrift für öffentliches Recht 9.

Krockow, Christian v. (1990) [1958]: Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger, Frankfurt/M./New York.

Ladwig, Bernd (2003): „Die Unterscheidung von Freund und Feind als Kriterium des Politischen." In: Reinhard Mehring (Hg.): Carl Schmitt. Der Begriff des Politischen – Ein kooperativer Kommentar, Berlin.

Llanque, Marcus (1990): Ein Träger des Politischen nach dem Ende der Staatlichkeit: Der Partisan in Carl Schmitts politischer Theorie. In: Herfried Münkler (Hg.): Der Partisan. Theorie, Strategie, Gestalt, Opladen.

Löwith, Karl (1984) [1935]: Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt. In: Ders.: Sämtliche Schriften Bd.1, Stuttgart.

Marchart, Oliver (2011) [2010]: Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben. 2. Aufl., Frankfurt/M.

Marcuse, Herbert (1968) [1934]: Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung. In: Ders.: Kultur und Gesellschaft 1. 8. Aufl., Frankfurt/M.

Ders. (2004) [1934]: Über den affirmativen Charakter der Kultur. In: Ders.: Schriften Bd. 3, Springe.

Marx, Karl (1971) [1850]: Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848-1850. In: MEW 7. 4. Aufl. Berlin.

Ders. (1960) [1852/69]: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. In: MEW 8, Berlin.

Matuschek, Stefan (2009): Kommentar. In: Friedrich Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen. Frankfurt/M.

Maus, Ingeborg (1980): Bürgerliche Rechtstheorie und Faschis-

mus. Zur sozialen Funktion und aktuellen Bedeutung der Theorie Carl Schmitts. 2. erw. Aufl. München.
Mehring, Reinhard (2009): Carl Schmitt. Aufstieg und Fall. Eine Biographie, München.
Meuter, Günter (1994): Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit, Berlin.
Ders. (2000): Carl Schmitts „nomos basileus“ oder: Der Wille des Führers ist Gesetz. Über den Versuch, die konkrete Ordnung als Erlösung vom Übel des Positivismus zu denken, München-Neubiberg.
Mouffe, Chantal (2013) [2000]: Das demokratische Paradox, durchges. Nachauflage, Wien/Berlin.
Münkler, Herfried (2002): Über den Krieg. Stationen der Kriegsgeschichte im Spiegel ihrer theoretischen Reflexion, Weilerswist.
Ders. (2010): Die neuen Kriege. 4. Aufl. Hamburg.
Nagel, Thomas (1999) [1997]: Das letzte Wort. Stuttgart.
Otten, Henrique Ricardo (1995): Der Sinn der Einheit im Recht. Grundpositionen Carl Schmitts, Gustav Radbruchs und Hans Kelsens. In: Andreas Göbel/Dirk v. Laak/Ingeborg Villinger (Hg.): Metamorphosen des Politischen. Grundfragen politischer Einheitsbildung seit den 20er Jahren, Berlin.
Pauly, Walter/Heiß, Gunter (2010): Kritische Skizzen zu Staat, Verfassung und Souveränität. In: Samuel Salzborn/Rüdiger Voigt (Hg.): Souveränität. Theoretische und ideengeschichtliche Reflexionen, Stuttgart.
Paxton, Robert (2006) [2004]: Anatomie des Faschismus, München.
Rensmann, Lars (1998): Kritische Theorie über den Antisemitismus. Studien zu Struktur, Erklärungspotential und Aktualität, Berlin-Hamburg.
Rottleuthner, Hubert (1983): Substanzieller Dezisionismus. Zur Funktion der Rechtsphilosophie im Nationalsozialismus. In: Ders. (Hg.): Recht, Rechtsphilosophie und Nationalsozialismus. ARSP-Beiheft 18, Wiesbaden.
Schiller, Friedrich (2006a) [1793]: Über Anmut und Würde, Stuttgart.
Ders. (2006b) [1795]: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, Stuttgart.
Schmitt, Carl (1925) [1923]: Römischer Katholizismus und politische Form, München.
Ders. (1933): Der Begriff des Politischen, 3. Aufl. Hamburg.
Ders. (1934): Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit. 2. Aufl. Hamburg.
Ders. (1985a) [1933]: Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland. In: Ders.: Verfassungsrechtliche Aufsätze aus dem Jahren 1924-1954, 3. Aufl. Berlin.
Ders. (1985b) [1956]: Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel, Stuttgart.
Ders. (1988) [1950]: Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum. 3. Aufl. Berlin.
Ders. (1991a) [1945/47]: Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951, Berlin.
Ders. (1991b) [1916]: Theodor Däublers „Nordlicht“. Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes, Berlin.
Ders. (1994a) [1937]: Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat. Ders.: Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1939. 3. Aufl. Berlin.
Ders. (1994b) [1929]: Wesen und Werden des faschistischen Staates. In: Ders.: Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1939. 3. Aufl. Berlin.
Ders. (1995a) [1932]: Starker Staat und gesunde Wirtschaft. In: Ders.: Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969, Berlin.
Ders. (1995b) [1936]: Politik. In: Ders.: Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969, Berlin.
Ders. (1996a) [1923]: Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus. 8. Aufl. Berlin.
Ders. (1996b) [1931]: Der Hüter der Verfassung. 4. Aufl. Berlin.
Ders. (2002) [1932]: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, 7. Aufl. 5. Nachdruck der Ausgabe von 1963, Berlin.
Ders. (2003) [1928]: Verfassungslehre. 10. Aufl. Berlin.
Ders. (2004a) [1914]: Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen. 2. Aufl. Berlin.
Ders. (2004b) [1922]: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. 8. Aufl. Berlin.
Ders. (2005) [1915]: Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialien. Berlin.
Ders. (2006) [1963]: Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen. 6. Aufl. Berlin.
Schönberger, Christoph (2003): „Staatlich und Politisch“. Der Begriff des Staates im Begriff des Politischen. In: Reinhard Mehring (Hg.): Carl Schmitt. Der Begriff des Politischen – Ein kooperativer Kommentar, Berlin.
Sorel, Georges (1981) [1906]: Über die Gewalt, Frankfurt/M.
Sternhell, Zeev/Sznajder, Mario/Asheri, Maia (1999) [1989]: Die Entstehung der faschistischen Ideologie. Von Sorel zu Mussolini, Hamburg.
Strauss, Leo (2001) [1932]: Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 3: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften, Stuttgart/Weimar.
Steil, Armin (1984): Die imaginäre Revolte. Untersuchungen zur faschistischen Ideologie und ihrer theoretischen Vorbereitung, Marburg.
Unsichtbares Komitee (2010) [2007]: Der kommende Aufstand. 4. Aufl. Hamburg.
Wallat, Hendrik (2010): Politica perennis. Zur politischen Philosophie des Postmarxismus. In: Devi Dumbadze/Ingo Elbe/ Sven Ellmers (Hg.): Kritik der politischen Philosophie. Eigentum, Gesellschaftsvertrag, Staat II, Münster.
Wildt, Michael (2008) [2002]: Generation des Unbedingten. Das Führungskorps des Reichssicherheitshauptamtes. 2. Aufl. Hamburg.
Wippermann, Wolfgang (1983): Die Bonapartismustheorie von Marx und Engels, Stuttgart.
Ders. (1997): Faschismustheorien. Die Entwicklung der Diskussion von den Anfängen bis heute. 7. überarb. Aufl. Darmstadt.

Ingo Elbe (Bremen) hat am 16. Januar 2014 in Bremen zum Thema „Die fortwährende Bedeutung des Kronjuristen des Nationalsozialismus – Über Carl Schmitts faschistischen Begriff des Politischen und seine Nachwirkung in der Gegenwart“ referiert. Siehe: https://associazione.wordpress.com/2013/11/07/ingo-elbe-die-fortwahrende-bedeutung-des-kronjuristen-des-nationalsozialismus-uber-carl-schmitts-faschistischen-begriff-des-politischen-und-seine-nachwirkung-in-der-gegenwart/

Dieser Text ist die erweiterte Version des 2014 in Hendrik Wallat (Hg.): *Gewalt und Moral*, Unrast-Verlag Münster, erschienenen Aufsatzes *„Der Zweck des Politischen“*. Wir danken dem Autor und dem *Unrast Verlag* für die Genehmigung zum Nachdruck.

Volker Weiß

Deutsche Untergänge

Die Herrschaft der Minderwertigen: Oswald Spengler, Edgar J. Jung und die Republik

Die ersten Exponate der Untergangsliteratur waren während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Deutschland in jenem Spektrum angesiedelt, das sich mit allen verfügbaren Mitteln gegen die Demokratisierung des Reiches stellte. Besonders nach der Kriegsniederlage 1918 erfuhr diese Haltung eine immense Radikalisierung. Der wohl bekannteste hieraus hervorgegangene Titel ist Oswald Spenglers *Untergang des Abendlandes*, dessen Autor den Anspruch erhob, Nietzsches Überlegungen zum Zerfall der christlichen Kultur und die Suche nach dem aristokratischen Element in der Geschichte zeit- gemäß weiterzuführen. Allerdings war Spenglers »Morphologie der Weltgeschichte« mit dem Ballast einer universalen Geschichtsdeutung befrachtet. Er setzt in der Antike an, um sich entlang verschiedener Stationen abendländischer Kultur dem Rhythmus von Aufstieg und Zerfall anzunähern: Sein Augenmerk gilt der Wissenschaft, der Kunst, den »Rassen« und ihrer Psyche sowie den geographischen Räumen.

Sarrazins einleitender Exkurs in die Antike, von Ägypten über das römische Reich und dessen Teilung und Zerfall bis hin zum Europäischen Mittelalter, kokettiert mit diesem altphilologischen Gestus Spenglers. Er versucht, den Zyklen von Auf- stieg, Dekadenz und Niedergang in der Kulturgeschichte auf die Schliche zu kommen, um sie auf heute zu übertragen:

> »Der Zusammenbruch des Reiches kam nicht von innen, sondern wurde von außen angestoßen, allerdings unterstützt durch interne Tendenzen – vor allem durch die Dekadenz und Geburtenarmut der ehemals führenden Schichten.«[1]

Allerdings blieb Spengler selbst, im Gegensatz zu Sarrazin, gegenüber dem prophezeiten Untergang leidenschaftslos. Er erblickte darin nicht nur eine kulturgeschichtlich notwendige Bewegung des Weltenzyklus, sondern sah, in fester Erwartung eines deutschen Sieges, zunächst ein äußerst günstiges Zeitalter für das Reich gekommen. Typisch für den deutschen Radikalnationalismus der Wilhelminischen Zeit sah er Deutschland nämlich nicht als Teil der abendländischen Zivilisation, deren Zerfall er daher gelassen entgegen sah. Die tatsächliche Niederlage erklärte er dann zu einer Bestätigung seiner These, dass die gegenwärtige Epoche sich dem Ende zuneige. Spengler setzte auf den Aufstieg eines neuen Cäsarismus in Deutschland nach dem Vorbild Mussolinis in Italien. Die Rezeption des Titels als populäre Chiffre für den Zusammenbruch des Deutschen Reichs nach 1918 erfolg- te daher zumeist nicht wirklich angemessen. Dennoch konnte die Formel vom *Untergang des Abendlandes* in den folgenden Jahren eine einschneidende Wirkung entfalten.

Im Münchener Umfeld Oswald Spenglers bewegte sich auch der Jurist Edgar Julius Jung. 1927 veröffentlichte Jung eine programmatische Schrift mit dem Titel *Die Herrschaft der Minderwertigen. Ihr Zerfall und ihre Ablösung*, in dem vieles konkret ausformuliert wurde, was sich in Spenglers erster Publikation noch schemenhaft hinter den Schleiern einer meta- physischen Kulturgeschichte verborgen hatte. Jungs Buch war einer der zentralen elitentheoretischen Wegweiser der deutschen Rechten im Kampf gegen die Weimarer Republik. Zum Zeitpunkt der Publikation war Jung kein unbeschriebenes Blatt mehr, sondern hatte sich bereits politisch einschlägig hervorgetan: Der Jurist war 1924 maßgeblich an der Ermordung des Pfälzer Politikers Franz Joseph Heinz beteiligt gewesen und anschließend nach Bayern geflüchtet. Der Freistaat war durch den Ministerpräsidenten Ritter von Kahr zur »Ordnungszelle« im Reich ausgerufen worden und galt seither als sichere Zuflucht für Mörder und Verschwörer der radikalen Rechten in der Weimarer Republik. Der Begriff der Ordnung, so zeigte sich hier bereits, war und ist eben interpretierbar. In seinem Werk von der *Herrschaft der Minderwertigen* versucht Jung einen systematischen Nachweis, warum die demokratische Gesellschaftsform den Bestand des Deutschen Reiches und des deutschen Volkes bedrohe.[2] Die heute meist nur in wissenschaftlichen Kreisen bekannte Schrift weist trotz der historisch völlig anders gelagerten Situation und unterschiedlichen Herkunft des Autors einige frappierende Ähnlichkeiten mit Sarrazins *Deutschland schafft sich ab* auf. Jung macht sich in der *Herrschaft der Minderwertigen* ausführlich Gedanken über den demographischen Zustand des Deutschen Reiches. Das mit Statistiken und grundsätzlichen politischen Erwägungen gefüllte Buch, das vor dem Verfall des Reiches warnen sollte, erfuhr 1930 eine um weitere empirische Daten ausführlich ergänzte Auflage.[3] Dabei trieben seinen Autor besonders die noch recht jungen, aber populären »Lehren« der so genannten Rassenhygiene um, schienen sie doch einen wissenschaftlich fundierten Weg zur Züchtung der »Höherwertigen« zu weisen. Die kontinuierliche Verbesserung der deutschen Erbmasse war seiner Ansicht nach eine dringliche Aufgabe der Politik. In seinen programmatisch präsentierten »Richtlinien zur inneren und äußeren Erneuerung deutschen Volkes und deutschen Staates« schreibt Jung:

> »Sinn aller Gemeinschaftsarbeit ist die Erhaltung und Stärkung des Volkskörpers. Nur seine Gesundheit verbürgt die von Staat, Recht und Kultur. Rassenverschlechterung muß verhindert, hochwertige Volksbestandteile müssen gepflegt, minderwertige zu- rückgedrängt werden. Aus- und Einwanderung werden nach diesen Gesichtspunkten geregelt.«[4]

In ausführlichen Tabellen wies er nach, wie eine Vernachlässigung der Pflege des genetischen Erbes der Deutschen zum baldigen Un-

1 Thilo Sarrazin, Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen. München (9. Auflage) 2010, S. 27.

2 Edgar Julius Jung, Die Herrschaft der Minderwertigen, ihr Zerfall und ihre Ablösung durch ein Neues Reich. Berlin 1927.

3 Edgar Julius Jung, Die Herrschaft der Minderwertigen, ihr Zerfall und ihre Ablösung durch ein Neues Reich. Berlin 1930.

4 Jung 1927, S. 334 f.

tergang der deutschen Kultur führen würde. Die »Rassenhygiene« dient Jung als Referenz, um seine folgenden Ausführungen zum weiteren Bestand des kulturellen Erbes abzusichern:

> »Die Erbmasse ist gleichsam der stoffliche Nährboden, auf welchem eine Kultur erwächst, von welchen sie in ihren Grundlagen bestimmt wird und über dessen Möglichkeiten sie nie hinauswachsen kann. Würden beispielsweise keine deutschen Kinder mehr geboren werden, und alle deutschen Familien nähmen Chinesenkinder an, so könnte sich kraft Sitte und Überlieferung die deutsche Kultur bestenfalls noch einige Geschlechter lang halten. Doch würde sie alsdann unrettbar versiegt sein.«[5]

Jungs Sorge um die deutsche Kultur war also vor allem eine Sorge um das deutsche Erbgut als deren Quelle. Staatlichen Maßnahmen zum Schutz der »Vitalrasse, dem lebendigen Blutstrome, der Träger deutscher Kultur ist«, sollten sich daher seiner Ansicht nach an der mendelschen Vererbungslehre orientieren. Diese deutsche »Vitalrasse« sei systematisch vor zwei Gefahren zu schützen:

> »der inneren des Rassenverfalls und der äußeren der Rassenvermischung mit wesensfremden Blute. Um die Maßnahmen, welche der Förderung der Rasse dienen und Schädigungen ausschalten sollen, würdigen zu können, ist Kenntnis der hauptsächlichsten Vererbungsgesetze erforderlich.«[6]

Die eugenische Literatur dieser Jahre ist schon für Fachleute kaum zu überschauen. Eine Recherche auf diesem Feld fördert leicht diese und ähnliche Zitate zutage. Mit seinen Gedanken zur Bewahrung und Verbesserung des »deutschen Erbgutes« und der Ausmerzung »minderwertiger« Einflüsse darin bewegte sich Jung im Rahmen des breiten sozialdarwinistischen Diskurses seiner Zeit. Dennoch setzt sich Edgar Julius Jung in mehrerer Hinsicht von ähnlich argumentieren- den Zeitgenossen ab: Er ist in einem eindeutigen politischen Umfeld aktiv, was ihn beispielsweise von Wissenschaftlern unterscheidet. Diese mögen zum Teil seine Ideen geteilt haben, Jung formuliert sie aber aus einer dezidiert politischen Perspektive. Seine *Herrschaft der Minderwertigen* ist eine klare Anleitung zur Überwindung der Demokratie und Errichtung eines autoritär gegliederten und von der Oberschicht beherrschten Staates. Er bewegte sich in einem politischen Umfeld, das von seinen Zeitgenossen als ein Milieu der »Herrenreiter« beschrieben wurde. Der von ihn unterstützte Franz von Papen war die graue Eminenz des »Deutschen Herrenclubs«, eines elitären Netzwerkes, in dem sich Personen aus Adel, Wirtschaft und Politik zur gesellschaftlichen und politischen Einflussnahme organisiert hatten. Man stand also sowohl ideologisch als auch persönlich in strengster nationalistisch- antidemokratischer Kontinuität und hatte die Weimarer Republik von der ersten Stunde an bekämpft.
Ein Vergleich von Jungs Buch über die *Herrschaft der Minderwertigen* und Thilo Sarrazins *Deutschland schafft sich ab* fördert einige erstaunliche Parallelen zutage. Diese finden sich nicht nur in der Stoßrichtung der Argumente und dem ebenso ausführlichen wie selektiven Umgang beider mit empirischen Daten zur Etablierung einer Ideologie der Ungleichheit und der Verknüpfung des »Wertes« und der »Erbmasse« des Menschen, sondern erstrecken sich bis in die Details. Beide sehen in den äußeren Einflüssen und Prägungen nachrangige Faktoren für die Entwicklung individueller Fähigkeiten und betonen stattdessen die Vererbbarkeit von Begabung. Sarrazin schreibt zu dieser Frage unmissverständlich: »geistige Fähigkeiten unterliegen den Mendelschen Gesetzen«[7]. Aus dieser Grundüberzeugung resultiert auch seine Klage über die Kinderlosigkeit von Akademikern. Sie gehört zu den Hauptargumenten seines eugenisch geleiteten Kulturpessimismus und findet bei Jung ihre Entsprechung. Jung vertritt wie auch Sarrazin die Theorie, dass es durch die Ehelosigkeit des gebildeten katholischen Klerus im Mittelalter eine negative »Gegenauslese« gegeben habe. Auch in der – von Jung natürlich statistisch belegten – Ehe- und Kinderlosigkeit der zeitgenössischen Ge- bildeten sieht er eine »Verschärfung der Gegenauslese«. Die größte Gefahr für das »völkische Erbgut« macht er vor allem in den Großstädten aus, sie gelten ihm als Herd »geistig-seelischer Zersetzung« und »Hauptgebiete des Geburtenrückgangs«.[8] Die Faktoren des modernen Lebens, durch welche die nationale »Elite« zur Kinderlosigkeit animiert werde, Frauenemanzipation, Selbstbestimmung, städtische Kultur, sieht er ebenso als Stationen zur Selbstabschaffung der Deutschen wie die – zu Jungs Zeit noch recht geringe – materielle Unterstützung der Unterschichten durch den Staat.
Im rassistisch-eugenischen Diskurs seiner Zeit war Jungs Buch nichts Besonderes. Über die »Unfruchtbarkeit des zivilisierten Menschen« in der Grosstadt klagt bereits Oswald Spengler.[9] Auch die von Jung empfohlenen Maßnahmen zur »Aufartung«, die sich vor allem gegen Arbeiter, Erbkranke und Juden richteten, entsprachen gewissermaßen nur der üblichen Barbarei des sozialdarwinistischen Denkens. Mittels aufwendiger Statistiken weist er die allmähliche Vergreisung und den sukzessiven Schwund des deutschen Volkes nach. In der »Überalterung unseres geburtenschwach gewordenen reichsdeutschen Volkes« sieht Jung eine größere Gefahr als in den Kriegsreparationen und allen »Wirtschaftsbehinderungen durch unsere Feinde«. Auch militärisch sei

> »die Vergreisung verhängnisvoller als alle Rüstungsbeschränkungen des Versailler Diktates. Denn in 6 Jahren beginnt die Zeit, nach deren Ablauf das Reich keinen genügenden Nachwuchs mehr haben wird, der eine Rüstung tragen könnte – selbst wenn es von allen Beschränkungen bis dahin befreit wäre. Hierin liegt die Tragik des reichsdeutschen Nachkriegsgeschlechts.«[10]

Diesen demographischen Zerfall des Landes sieht er als direkte Folge der demokratischen Bequemlichkeit und fürchtet ihn 1927 bereits mehr als jede auswärtige Bedrohung. Die Sorge um die biologische Substanz des deutschen Volkes, hier noch mehr mit seiner militärischen als der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit verbunden, trieb also schon vor der Zeit der Arbeitsmigration aus dem Orient deutsche Autoren um. Die Parallele zu heutigen, ebenfalls auf angebliche Dekadenz, Verweichlichung und Bequemlichkeit abzielenden Argumentationen sticht ins Auge. Folgt man den Prognosen Jungs und berücksichtigt dann noch den Blutzoll der kommenden Kriegsjahre, so wären die Deutschen bereits im vergangenen Jahrhundert verschwunden. Der Umstand jedoch, dass er vor einem völlig anderen historischen Hintergrund argumentiert

5 Jung 1930, S. 587.

6 Jung 1930, S. 588.

7 Sarrazin 2010, S. 350.

8 Jung 1930, S. 592.

9 Oswald Spengler. Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte. München 1988, S. 679.

10 Jung 1927, S. 234 f.

und den Deutschen ein weiterer verlorener Weltkrieg mit wesentlichen Gebietsverlusten erst noch ins Haus stand, verstärkt den Eindruck, dass die hier artikulierten Ängste wenig mit der historischen Situation und viel mit einer nationalistischen politischen Grundhaltung zu tun haben. Daher, so ist zu befürchten, können sie und ähnliche Argumentationen auch immer wiederkehren, solange die Grundannahme einer angeblich biologisch determinierten mangelnden Kulturfähigkeit bestimmter Menschengruppen nicht verschwindet.

Edgar Julius Jungs sozialdarwinistisches Weltbild führte dazu, dass er die neue republikanische Staatsform des Deutschen Reiches entsprechend vehement bekämpfte. Er wurde zum Mitstreiter und engen Berater Franz von Papens, der 1932 als diktatorisch agierender Reichskanzler die Weimarer Republik Schritt für Schritt auszuschalten half. Papens weitgehend aus Vertretern der alten Elite zusammengesetztes »Kabinett der Barone« kam seiner Vision einer »Herrschaft der Besten« bereits sehr nahe. Jung war grundsätzlich der Ansicht, dass die historisch gewachsene soziale Schichtung Deutschlands eine gute Selektion getroffen habe. Die Klassengesellschaft, so sein Gedanke, garantiere, dass Herrschaft tatsächlich von denen ausgeübt werde, die am meisten dazu befähigt seien. Allerdings ignorierte Jungs Ideal einer elitären Führung der Nation, dass es gerade die deutsche Elite gewesen war, die den Untergang des wilhelminischen Reiches verursacht hatte. Jung formuliert sogar noch eine eugenische Begründung für den von ihm gewünschten autoritären Ständestaat mit seiner klaren Klassengliederung:

> »Vom Standpunkte der Rassenhygiene und einer gesunden Volkspolitik ist es somit gar nicht erwünscht, daß allen Tüchtigen der Weg zum sozialen Aufstieg und damit zum Aussterben geebnet wird. Es muß in den breiten unteren Schichten ein gesunder Nährboden gehalten werden, aus welchem neue Kräfte fließen können.«[11]

Offen bleibt in dieser gesellschaftlichen Konstruktion, wohin diese neuen Kräfte in der starren Ständeordnung des autoritären Staates fließen sollen.

Die Betrachtung der Politik Jungs stößt zwangsläufig an die Problematik, wie ein derart elitäres und massenfeindliches Programm in einer Industriegesellschaft umgesetzt werden soll. Tatsächlich fehlte es Jung, Franz von Papen und den anderen Vertretern eines neuen Autoritarismus an der Fähigkeit zur politischen Integration der Massen. Dieses Manko wurde aus- geglichen, als man im Januar 1933 die Koalition mit der NSDAP einging und Papen Vizekanzler Adolf Hitlers wurde. Vorbild für diese Liaison der Elitenherrschaft mit dem charismatischen Massendompteur war Benito Mussolini, den Jung noch im selben Jahr für das Vorwort seines Buchs *Sinndeutungen der deutschen Revolution* zu gewinnen versuchte. Dieses Bündnis war konsequent, Jungs Theorie des »Neuen Staates« als kommissarische Diktatur einer Elite kann auch als deutsche Spielart des europäischen Faschismus gelten. Er steht damit für eine einflussreiche deutsche Rechte jenseits der NSDAP, die angesichts des Aufstiegs der Nationalsozialisten ins Hinter- treffen geriet und daher mittlerweile aus dem politischen Gedächtnis der Deutschen fast verschwunden ist. Heute wird Jung allerdings zumeist zum konservativen Opfer Hitlers verklärt, denn die nationalsozialistischen Machthaber dankten dem Autor der *Herrschaft der Minderwertigen* seine gewissenhaften Vorarbeiten für ihre Diktatur schlecht. Da er als Autor der »Marburger Rede« galt, in der Franz von Papen 1934 die Versuche der NSDAP gerügt hatte, die alleinige Kontrolle im Reich an sich zu ziehen, fiel er im gleichen Jahr der »Säuberungswelle« vom 30. Juni zum Opfer. Jung wurde erschossen, was »wirklich unverdient« war, wie der konservative Philosoph Aurel Kolnai aus dem Exil den Mord sarkastisch kommentierte.[12] Ohnehin ist es fraglich, was seine Mörder mit dieser Tat intendierten, da die Parteiführung um Hitler und die SS in ihrem Vorgehen gegen innerparteiliche Querulanten die Konservativen eigentlich auf ihrer Seite hatten. In der zu dieser Zeit noch streng konservativ dominierten Reichswehr wurde die Säuberungswelle begrüßt, schaffte sie ihr doch den lästig gewordenen SA-Führer Ernst Röhm vom Hals. Auch Jungs Mitstreiter Carl Schmitt verteidigte die Mordaktionen mit dem Pamphlet: »Der Führer schützt das Recht« und Jungs Witwe erhielt eine Sonderrente von der SS.[13] Als Beleg für einen aufrechten, gegen den Nazismus sich wehrenden Konservatismus taugt der Mord an Jung also kaum, eher als ein Beispiel für die Diadochenkämpfe der radikalen deutschen Rechten auf ihrem Weg an die Macht.

Die Lust am Untergang:
Friedrich Sieburgs verlorene Grandezza

Ebenfalls nicht gänzlich vor solch ungerechtfertigten Verdäch- tigungen gefeit, vielleicht und sehr heimlich ein Gegner des Nationalsozialismus gewesen zu sein, ist der Essayist Friedrich Sieburg, ein weiterer Apologet des Untergangs. Heute fast vergessen, ist sein Name untrennbar mit dem Geistesleben der frühen Bundesrepublik verbunden. Sieburg wirkte seit Mitte der fünfziger Jahre als Chef des Literaturressorts in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung und hatte so einen nicht zu unterschätzen- den Einfluss. Wie Marcel Reich-Ranicki in seinen Memoiren schreibt, galt Sieburg zu Lebzeiten als

> »Deutschlands originellster und mächtigster Literaturkritiker – und zugleich, wie in diesem Gewerbe seit eh und je üblich, auch als der unzweifelhaft umstrittenste. Ein betont konservativer Schriftsteller und Journalist, war er ein entschiedener Gegner, wenn nicht ein Verächter der neuen deutschen Literatur, jener zumal, die linken Einfluß erkennen ließ.«[14]

In Sieburgs Werk entfaltet die hier betrachtete Mischung von Apokalyptik, Larmoyanz und Kulturpessimismus ihre Wirkung in Form auflagenstarker Essays und Bestseller. Zu dieser Zeit hatte der Autor bereits eine äußerst erfolgreiche Biographie aufzuweisen: Nach einem Portrait Joachim Fests hatte Sieburg in seiner Studienzeit Kontakte zu Max Weber und dem George-Kreis, gehörte später zum Umfeld Hans Zehrers und der Zeitschrift Die Tat. Er erwarb sich hohes Ansehen als Essayist der Zwischenkriegszeit, was ihm eine glamouröse Karriere im »Dritten Reich« eröffnete: Während des Nationalsozialismus war Sieburg im Auswärtigen Amt tätig, gewissermaßen als Diplomat und Propagandist, dessen Niveau sich vom Durchschnitt unterschied. Nach der Darstellung des Historikers Peter Longerich stieß Sieburg 1939, kurz vor Kriegsbeginn, zu der neu gegründeten Informationsabteilung des

11 Jung 1930, S. 592 f.

12 Aurel Kolnai, The war against the West. London 1938, S. 617.

13 Vgl. Guido Fehling, Eine Rente für die Witwe Jungs. In: Jahrbuch zur Konservativen Revolution. Köln 1994, S. 307-309.

14 Marcel Reich-Ranicki, Mein Leben. München 2001, S. 396 f.

Auswärtigen Amtes, in der namhafte Journalisten den deutschen Interessen das »notwendige publizistische Gewicht«[15] verleihen sollten. Ab 1940 wurde Sieburg »Sonderbeauftragter für Presseangelegenheiten« des Auswärtigen Amtes in Brüssel, später verlagerte sich sein Schwerpunkt nach Frankreich. Obwohl der Parteigenosse Sieburg, nach Ansicht Fests, die Nazis verachtet haben soll, gibt es einen Konsens darüber, dass die Kulisse des »Dritten Reichs« und das elitäre diplomatische Umfeld seinem Bedürfnis nach Selbstdarstellung ausgesprochen entgegenkamen. Tatsächlich war Friedrich Sieburg für die Interessen des Reiches eine hervorragende Wahl. Er war ein scharfer Beobachter und exzellenter Stilist, der bereits vor 1933 internationalen Ruhm erlangt hatte. Dabei hatte er sogar früh den Antisemitismus der Nationalsozialisten kritisiert und war Opfer der Zensur geworden. Aufgrund seiner Bekanntheit und Weltgewandtheit wäre er in den Reihen der Emigration äußerst willkommen gewesen. Doch, so wird berichtet, waren es seine Eitelkeit und die der von ihm gepriesenen Individualität ganz entgegenstehende Liebe zu Uniformen und dramatischen Inszenierungen, die aus Sieburg einen beflissenen Diener des Regimes machten und ihn gegenüber dem Ausland zu Bekenntnissen zum »Dritten Reich« trieben. Eine ausgesprochen elitäre Grundhaltung gab dann wohl den restlichen Ausschlag für seine Laufbahn. In Joachim Fests Portrait des Schriftstellers findet sich die treffende Bemerkung eines Zeitgenossen zitiert, Sieburg sei zwar »kein Nazi, aber doch ein hochfeiner Collaborateur« gewesen.[16]

Geschadet hat ihm sein Engagement für »Großdeutschland« jedenfalls kaum. Als einer der führenden Literatur- und Kulturkritiker der Nachkriegszeit befasste er sich im Anschluss intensiv mit dem Selbstmitleid der von Niederlage und Teilung gebeutelten deutschen Nation. Ein Kapitel aus *Die Lust am Untergang,* seiner viel beachteten Sammlung von Essays aus der Nachkriegszeit, trägt den Titel »Die Kunst, Deutscher zu sein«. Gekonnt kritisierte er darin die Ängste der Deutschen während der Hochphase des Kalten Krieges und spielte zugleich virtuos auf der apokalyptischen Klaviatur. Seine Version des »abgeschafften Deutschlands« war die Klage darüber, dass sich die ehemalige »Herrenrasse« zu kleinkarierten Spießern gewandelt habe. Dabei machte er keinen Hehl daraus, dass er in der Bundesrepublik nur äußerlich angekommen war. In seinem Lamento bediente er sich mitunter bei den Motiven Oswald Spenglers: Die – von Sieburg geliebten und gefürchteten – faustischen Dämonen der Deutschen fand er jetzt traurig gezähmt, als sie sich im Kalten Krieg vor »Atompilzen über Braunschweig und Essen«[17] zu ängstigen begannen. Ihre Versuche, sich nach 1945 unbemerkt aus dem Fokus der Weltgeschichte ins Private zu stehlen, verzieh er den Angehörigen des gefallenen Imperiums nicht. Die deutsche Angst vor dem Atomkrieg war für ihn von einer kleinlichen Sorge um das eigene Leben geleitet:

> »Eines ist sicher, er [der große Planer] lächelt über uns, denn es mag ihn wundern, daß wir soviel Witz und Selbstzufriedenheit an die Ausmalung der eigenen Vernichtung wenden, er lächelt umso mehr, als er unsere vernunftwidrige, aber fast zur Gewissheit gesteigerte Hoffnung kennt, individuell einer Vernichtung zu entwischen, die wir kollektiv für unvermeidbar halten. Das ist ungefähr der einzige Fall, in dem die zur Masse gewordene Menschheit noch auf Individualität setzt.«[18]

Für Sieburg begann der Niedergang der Deutschen erst mit der zwischen zwei Großmächten eingeklemmten und von ihm als »Rumpfdeutschland« geschmähten Nachkriegsdemokratie. Ihre Bewegungslosigkeit raube der Nation die Mythen und ersticke alles in wohlgeordnet bourgeoiser Langeweile:

> »Das Tal Josaphat ist mit preiswerten Wochenendhäuschen besiedelt, das Jüngste Gericht hat einen Präsidenten, der den Saal räumen läßt, wenn die Leute sich nicht anständig benehmen, und selbst die Hölle, die ja unter Umständen als Fortsetzung des Vorgangs gedacht werden muß, erscheint als eine Kalamität, die durch Beziehungen und geschicktes Verhalten erträglich gestaltet werden kann.« [19]

Das restaurative Ruhebedürfnis der Adenauerzeit war dem außer Dienst gestellten Weltmann, der sich einst in Frankreich des Sonderstatus eines kulturellen Aushängeschilds des Reichs erfreut hatte, ein Gräuel. Er litt unter dem provisorischen Charakter der Bundesrepublik, be- klagte den Verlust an Größe und Idealismus und machte seinen materialistisch resignierten Landsleuten im Wirtschaftswunderland heftige Vorwürfe. Die Preisgabe Preußens 1945 und die Einbuße des Nationalgefühls führten seiner Ansicht nach zur Abdankung der Kultur und in den Bonner »Provinzialismus«.[20] Die Bundesrepublik war für ihn ein Land ohne Esprit, da mit ihr Deutschland zu einem Land ohne tatsächliche Elite geworden sei. Selbst seine Unzufriedenheit mit der deutschen Nachkriegsliteratur trug den deutlichen Beigeschmack des ehemaligen Repräsentanten einer gefallenen Großmacht. Der Wegfall Berlins als politisches Zentrum habe die Deutschen zu einer Orientierungslosigkeit verdammt. Darunter leide nun auch die Substanz der Deutschen, wie sich in der zeitgenössischen Literatur zeige:

> »Das freiwillige Verharren in den provinziellen Vorstellungen entfärbt das Deutsch, das wir sprechen und schreiben, entzieht unseren Manieren die Unbefangenheit, verengt den Horizont unserer außenpolitischen Einbildungskraft, verwischt unseren physischen Typ und ist schließlich an dem verlogenen Durcheinander schuld, das sich die moderne deutsche Literatur nennt. Keine Existenzform eines großen Volkes kann ohne zentrale Instanz gedeihen, die imstande ist, kritische Maßstäbe aufzustellen und Werte zu fixieren.«[21]

In ihrem Charakter und der nationalen Tragik, so urteilte Sieburg in *Die Lust am Untergang*, seien die Deutschen höchstens den Juden verwandt. Diese Gleichsetzung mit ihren vormaligen Opfern lasen Sieburgs als langweilig geschmähte deutsche Zeitgenossen natürlich gerne. Sieburgs Leser goutierten die Kritik an ihrer Wandlung von kriegerischen Aspiranten auf die Weltherrschaft in die kriecherische Angepasstheit der Adenauerzeit selbst mit einem gewissen Masochismus. Ohnehin dürfte der Umstand, dass Sie-

15 Peter Longerich, Propagandisten im Krieg. Die Presseabteilung des Auswärtigen Amtes unter Ribbentrop. München 1987, S. 51.

16 Joachim Fest, Friedrich Sieburg. Ein Portrait ohne Anlaß. In: Derselbe, Aufgehobene Vergangenheit. Portraits und Betrachtungen. Stuttgart 1981, S. 70-95, hier S. 71.

17 Friedrich Sieburg, Die Lust am Untergang, Selbstgespräche auf Bundesebene. Reinbek bei Hamburg 1961, S. 28.

18 Sieburg 1961, S. 40.

19 Sieburg 1961, S. 40.

20 Sieburg 1961, S. 74 ff.

21 Sieburg 1961, S. 78.

burgs Tätigkeit im Feuilleton der FAZ ebenso wie seine Essayistik letztendlich selbst jene »Lust am Untergang« repräsentierte, die er so wortgewandt anzuprangern verstand, den Absatzzahlen seiner Bücher nur zuträglich gewesen sein. *Die Lust am Untergang* wurde ein Nachkriegsbestseller.

Der Aufstand der Massen:
Ortega y Gassets Sehnsucht nach Elite

Für Sieburg, der das »Dritte Reich« stets auf der oberen Etage der Gesellschaft erlebt hatte und der nach 1945 seine Privilegien als Repräsentant der deutschen Kultur in Frankreich schmerzlich vermisste, bestand die große Sünde der Demokratie – nicht des Faschismus! – in der Nivellierung von Individualität. Provinzialität und Mittelmaß, die seiner Ansicht nach die Bonner Gesellschaft charakterisierten, waren Ausdruck eines modernen liberalen Zeitalters, das keine Größe mehr kannte. In der konservativen Kulturkritik der Nachkriegszeit war diese Argumentation gängig. Entsprechend empfänglich war die deutsche Öffentlichkeit für einen weiteren Titel, der das Verschwinden der Elite beklagte: *Der Aufstand der Massen* des spanischen Philosophen José Ortega y Gasset. Das bereits 1929 geschriebene Buch zeugt von einem letzten Aufbäumen des weltweit erhobenen Führungsanspruchs europäischer Kultur.[22] Zwar war schon 1931 eine erste Auflage auf Deutsch erschienen, aber die Hochphase seiner Rezeption erlebte es im deutschsprachigen Raum erst nach dem Zweiten Weltkrieg. Wie Spenglers Rede vom »Untergang des Abendlandes« sollte sein Titel zum geflügelten Wort werden. Der Autor beklagt die demokratische Nivellierung der westlichen Gesellschaften und plädiert, hierin ebenfalls Spengler ähnlich, für das Gegenkonzept einer »radikal aristokratische[n] Deutung der Geschichte«[23]. Auch in diesem Werk ist das Lamento über den Verlust der Führung das Leitmotiv und wird in verschiedenen Variationen dargeboten. Ortega y Gassets Moderne ist gekennzeichnet von einem entfesselten, allesverschlingenden Substrat:

»Die Masse vernichtet alles, was anders, was ausgezeichnet, persönlich, eigenbegabt und erlesen ist. Wer nicht ›wie alle‹ ist, wer nicht ›wie alle‹ denkt, läuft Gefahr, ausgeschaltet zu werden. Und es ist klar, daß ›alle‹ eben nicht alle sind. ›Alle‹ waren normalerweise die komplexe Einheit aus Masse und anders- denkenden, besonderen Eliten. Heute sind ›alle‹ nur noch die Masse.«[24]

Allerdings gilt ihm, anders als etwa dem staatszentrierten Autor des *Untergangs des Abendlandes,* der moderne Staat mit seinen egalitären Tendenzen als größte Bedrohung für die europäische Kultur. Während Spengler von der straffen Organisation des Gemeinwesens und Ausdehnung des Staatsapparates auf alle Bevölkerungsschichten träumte, warnte Ortega y Gasset vor dessen Ausufern im Zuge der bürgerlichen Revolutionen. Vom Adel in seinen Anfängen begründet, aber aufgrund der Irrationalität dieser Herrscherschicht schnell vernachlässigt, schwamm das »Staatsschiff«, wie es Ortega y Gasset formuliert, seit Ende des 18. Jahrhunderts auf der wachsenden Schicht des Bürgertums »wie auf einem Meer«[25]. Mit dem Machtgewinn dieser Schicht habe auch der bürgerliche Staat als deren bevorzugte politische Verfasstheit an Gewicht gewonnen. Der zunehmenden Organisation und Perfektionierung des modernen Staatswesens wohne die Tendenz seiner ausufernden Ausweitung inne. Das Subjekt, ließe sich Ortega y Gassets Sorge zusammenfassen, drohe in der abstrakten Administration unterzugehen. Dabei ist Ortega y Gasset kein reaktionärer Nostalgiker, er will auf der Zeitachse keinesfalls zurück zu den Gesellschaftsformen vorheriger Jahrhunderte. Er begrüßt die technische und zivilisatorische Entwicklung und will deren Früchte nicht missen. Aber in seinen Augen hatte das 19. Jahrhundert die Masse und mit ihr die »aufsässige Menschenkaste«[26] erzeugt, von denen die annehmlichen neuen Errungenschaften bedroht werden. Die bürgerlich-demokratische Welt des 20. Jahrhunderts sieht er als den Endpunkt dieses Prozesses, der aus einem selbstverschuldeten Fall der alten Eliten resultiert. Er bietet Hegel, Comte und Nietzsche auf, um mit dem Aufbruch der Masse die Gefahr des Nihilismus beschwören zu können. Zwar sei die große Menschenmasse stets vorhanden gewesen, mittlerweile wäre diese aber in eine Position vorgedrungen, die eine Gefährdung der Grundlagen der westlichen Kultur mit sich brächte. Sein Unbehagen versucht Ortega y Gasset mit der Metapher eines Bühnenbildes zu fassen, in dem plötzliche Umbauten die Harmonie zerstört haben:

> »Die Menge ist auf einmal sichtbar geworden und nimmt die besten Plätze der Gesellschaft ein. Früher blieb sie, wenn sie vorhanden war, unbemerkt; sie stand im Hintergrund der sozialen Szene. Jetzt hat sie sich an die Rampe vorgeschoben; sie ist Hauptperson geworden. Es gibt keine Helden mehr; es gibt nur noch den Chor.«[27]

Ursächlich für die Misere sei der Umstand, dass die Masse heute über materielle Möglichkeiten verfüge, die früher nur der Elite vorbehalten waren. Infolgedessen verweigert sie den wahren Eliten »Respekt und Gehorsam« und tritt politisch sogar an ihre Stelle.[28] Das Produkt dieses neuartigen durch soziale Sicherheit und den Wohlstand geschaffenen »Imperiums der Massen« sei eine »Hyperdemokratie.«[29] In seiner konkreten politischen Vorstellung nähert sich Ortega y Gasset Edgar Julius Jung an, wenn er wehmütig an die ersten Formen der bürgerlichen Elitendemokratie erinnert. In dieser habe sich die Masse noch keine programmatischen Kompetenzen angemaßt:

> »Das allgemeine Stimmrecht gab der Masse nicht das Recht, zu entscheiden, sondern die Entscheidung der einen oder anderen Elite gutzuheißen.«[30]

Ortega y Gasset ist sich allerdings bewusst, dass seine Klage über die stetige Degeneration ein ständig wiederkehrendes Motiv in der Kulturgeschichte darstellt. Der sukzessive Niedergang der Kultur über die Generationen, wie er jetzt wieder von Thilo Sarrazin prophezeit wird, hat die Vertreter des Elitendiskurses stets fasziniert. In seiner Klage über das Verschwinden des aristokratischen Menschen im Zeitalter der Massen zitiert der Spanier wiederum Horaz' Klage vom Schrumpfen der Lebens- kraft des römischen Imperiums:

22 José Ortega y Gasset, Der Aufstand der Massen. In: Derselbe, Signale unserer Zeit. Essays. Stuttgart u.a. o.D. [um 1952], S. 151-304.

23 Ortega y Gasset 1952, S. 161.

24 Ortega y Gasset 1952, S. 160.

25 Ortega y Gasset 1952, S. 240.

26 Ortega y Gasset 1952, S. 188.

27 Ortega y Gasset 1952, S. 155.

28 Ortega y Gasset 1952, S. 163.

29 Ortega y Gasset 1952, S. 159.

30 Ortega y Gasset 1952, S. 159.

»Das Väteralter, schlechter als die Großväter, trug uns, die Geringeren, die wir bald eine entartete Nachkommenschaft zeugen werden.«[31]

Dabei hatte Ortega y Gasset noch das Verständnis, dass in der Antike der Verfall auf Vervollkommnung folgte: »Man vergesse nicht, dieser unserer Zeit ging eine Zeit der Erfüllung voraus.«[32] Heutigen Niedergangspropheten fehlt dagegen die Gelassenheit, den von ihnen beschworenen Untergang als eine Folge jenes »Endes der Geschichte« zu sehen, das am ausklingenden Jahrhundert allerorts siegesgewiss verkündet wurde. Im Unterschied zu einigen früheren Propheten fehlt es ihnen an tieferer Reflexion. Ortega y Gasset ist immerhin gewillt, im allgemeinen Anstieg des Niveaus eine der wichtigsten Ursachen der gesellschaftlichen Nivellierung zu sehen:

»[D]ie Lebensmöglichkeiten, die heute den Massen offen stehen, decken sich zum großen Teil mit denen, die früher ausschließlich den wenigen vorbehalten schienen.«[33]

Gerade in der Anmaßung des daraus resultierenden Überlegenheitsgefühls seiner Zeitgenossen sieht er die größte Schwäche der Epoche, da es die Wahrnehmung des Tatsächlichen verhindere. Daher entbindet Ortega y Gasset auch die Eliten nicht ihrer Verantwortung. Da sie vor allem wirtschaftlich vom Prozess der Vermassung profitiert haben, sind sie an ihrer eigenen Proletarisierung ebenso mitschuldig wie an der zunehmenden Geistlosigkeit der Gesellschaft:

»Kein Wunder, daß die Welt heute leer von Plänen, Zielsetzungen und Idealen ist. Niemand befasste sich damit, sie bereitzuhalten. Das ist die Fahnenflucht der Eliten, die immer die Kehrseite zum Aufstand der Massen darstellt.«[34]

Vielen Elementen der Zeitdiagnostik Ortega y Gassets kann man sich auch heute nicht entziehen, sie sind brillant formuliert und treffen bei allem Pessimismus neuralgische Punkte der Massengesellschaft. Theodor W. Adorno sah daher in Ortega y Gassets »verdrossenen Vorstellungen«[35] ein gutes Beispiel für die Kurzschlüsse konservativer Kulturkritik und vorgeblich deskriptiv argumentierender Elitentheorien. Wie bei anderen Vertretern dieser Strömung sieht Adorno auch im Werk des Spaniers die sozialen Machtverhältnisse nicht ausreichend in die Betrachtung mit einbezogen. Die gesellschaftliche »Genesis« des Kulturverfalls bleibe außer Acht und die Verantwortung für den Prozess werde auf die schwächsten Glieder abgewälzt, merkt Adorno an. Ein anderer Einwand lässt auch Ortega y Gassets These von der »Fahnenflucht« der Eliten in einem anderen Licht erscheinen. Denn, so Adorno, indem

»eine ›strukturelle‹ Angleichung des Bewusstseins an das der unteren Schichten festgestellt wird, [werde] die Schuld still- schweigend diesen und ihrer angeblichen massendemokratischen Emanzipation zugeschrieben.«[36]

In dieser Konsequenz begeht Ortega y Gasset einen für Konservative geradezu symptomatischen Fehler, wenn er in seine elitären Abgrenzungen den Faschismus als reine Massenbewegung mit einbezieht. Mit dieser Diagnose mag er den Theorien Georges Sorels gerecht werden, täuscht sich aber hinsichtlich der konkreten faschistischen Herrschaft, wenn er schreibt:

»Unter den Marken des Syndikalismus und Faschismus erscheint zum erstenmal in Europa ein Menschentypus, der darauf verzichtet, Gründe anzugeben und recht zu haben, der sich schlichtweg entschlossen zeigt, seine Meinung durchzusetzen. Das ist neu: das Recht darauf, nicht recht zu haben, Grundlosigkeit als Grund. Die neue Einstellung der Masse manifestiert sich nach meiner Meinung am sinnfälligsten in ihrem Anspruch, die Gesellschaft zu führen, ohne dazu fähig zu sein.«[37]

So treffend die Beobachtung ist, dass der Faschismus vor allem durch seine entschlossene Gewalttätigkeit auf dem politischen Parkett glänzte, so verkehrt doch die Behauptung, unter seinem Namen hätte die Masse die Gesellschaft geführt, die Geschichte in ihr Gegenteil. Tatsächlich gelangten die faschistischen Bewegungen überall durch ein Bündnis mit den konservativen Eliten an die Macht. Sicher ließ sich der Faschismus dabei von der Masse tragen und richtete seine Erscheinung nach ihr aus, doch blieb seine Struktur strikt hierarchisch. Seine ständische Gliederung bedurfte der Massen als Objekt der Führung, nicht als politisches Subjekt. Höchstens kam es innerhalb des faschistischen Establishments zu Konkurrenzkämpfen, in denen die traditionellen Eliten Gefahr liefen, den aufgestiegenen Parteikadern zu unterliegen. In der Betrachtung des Faschismus durch Ortega y Gasset bleibt jedoch nur die ihn tragende Masse übrig, das Phänomen wird zu einer Konsequenz der demokratischen Revolution. Es sind eben diese Feinheiten, die in einer Beschreibung verloren gehen, die nur die Krise der Kultur sieht, aber nicht mehr zu benennen vermag, wessen gesellschaftliche Interessen zu der Krise führten. Andere sahen die Zusammenhänge klarer. Georges Bataille etwa, wie Ortega y Gasset ein Zeitzeuge der faschistischen Morgenröte in Europa, brachte den Herrschaftsanspruch der Eliten im Faschismus wesentlich treffender auf den Punkt. Nicht die Demokratisierung der Gesellschaften ist demnach die Quelle des Faschismus, sondern vielmehr der Drang der Eliten, unter den Bedingungen der Moderne die Masse wieder zum Objekt von Herrschaft zu machen. In der Distanz der Führung zur Masse, ihrem Anspruch auf eine erhabene Position, zeigt sich für Bataille der Drang der Eliten nach Distinktion:

»Die einfache Tatsache der Herrschaft von Menschen über Menschen impliziert die Heterogenität des Herren, wenigstens insoweit er der Herr ist: in dem Maße, in dem er sich zur Rechtfertigung seiner Autorität auf seine Natur, auf seine persönliche Qualität beruft, bezeichnet er diese Natur als das ganz Andere, ohne rational Rechenschaft davon ablegen zu können.«[38]

Gerade im Faschismus führte sich die Gesellschaft nicht bewusst selber, sondern wurde geführt. Die Eroberung des Politischen

31 Ortega y Gasset 1952, S. 169.

32 Ortega y Gasset 1952, S. 170.

33 Ortega y Gasset 1952, S. 162f.

34 Ortega y Gasset 1952, 182.

35 Theodor W. Adorno, Das Bewusstsein der Wissenssoziologie. In: Derselbe 1977, S. 27-42, hier S. 31.

36 Ebenda.

37 Ortega y Gasset 1952, S. 204.

38 Georges Bataille, Die psychologische Struktur des Faschismus, in: Derselbe, Die psychologische Struktur des Faschismus. Die Souveränität. Mit einem Nachwort von Rita Bischof. München 1978, S. 7-43, hier S. 22.

durch die Massen war daher zwar eine historische Voraussetzung des Faschismus, aber nicht seine hauptsächliche Ursache. Die neue Bewegung wurde erst virulent, als man einerseits begann, die politisierten Massen programmatisch in den Nationalismus zu integrieren und andererseits innerhalb dieser neu geschaffenen »Gemeinschaft« wieder eine mythisch legitimierte Führungselite zu installieren. Anhand von Carl Schmitt läßt sich der Leitgedanke dieser Strömung nachzeichnen, der bis heute seine Gültigkeit bewahrt hat:

> »Das Parlament war einmal ein Mittel, das Bürgertum mit dem monarchischen Staat zu verbinden, und in dieser Kombination mit der konstitutionellen Monarchie des 19. Jahrhunderts hatte es seinen Sinn. Das aufkommende Proletariat jedoch läßt sich so nicht mehr integrieren. Die Idee des Klassenkampfes droht nun das einheitliche Subjekt des politischen Willens, das homogene Volk, auseinanderzusprengen. Nur ein Gegenmittel scheint in dieser historisch prekären Situation stärker zu sein: die Idee der Nation. Schmitt schreibt seine Parlamentarismuskritik nicht aus rein theoretischem Interesse. Er verfolgt eine klare Option: die Demokratie mit dem Mythos der Nation zu verschmelzen.«[39]

Damit wurden die egalitären Tendenzen der Nationalstaatsbildung kanalisiert, ein Prozess, der zwar Teil der Moderne war, aber deren emanzipatorischen Gehalt absorbieren konnte. Trotzdem sie ihre Herrschaft auf die Massen stützte, war sie zutiefst antirepublikanisch. Als Gegenbewegung zur Selbstbestimmung des Subjekts baute gerade die faschistische Herrschaft auf einem Elitenmodell auf, wie kaum eine andere in der Moderne. Einige der hier angeführten Protagonisten dieser Auseinandersetzung liefern nach wie vor die Stichworte für den intellektuellen Teil der deutschen Rechten.

Moral und Hypermoral: Arnold Gehlens zweiter Krieg

In der deutschen Nachkriegsgesellschaft kam es zu einer umfassenden Kritik der Herrschaftsrationalität der Jahre vor 1945. In den späten sechziger Jahren sollte die Debatte um das historische Bündnis konservativer Eliten mit der faschistischen Massenbewegung ihren vorläufigen Höhepunkt erreichen. Im Zuge dieser Auseinandersetzung gerieten Vertreter der klassischen Eliten zunehmend unter Rechtfertigungsdruck gegenüber der jüngeren Generation, insbesondere den Vertretern des akademischen Nachwuchses.

Moral und Hypermoral, das 1969 erschienene, letzte Buch des Aachener Philosophen Arnold Gehlen, ist eine in den ersten zwei Kapiteln durch die historische Kulisse der Antike kaschierte Abrechnung mit der zeitgenössischen Intelligenz. Gehlens seit den dreißiger Jahren entwickelte, anthropologisch grundierte Sozialpsychologie ging davon aus, dass eine stabile autoritäre Ordnung wesentlich näher an den menschlichen Realitäten orientiert sei als die von ihm als instabil empfundene Bundesrepublik. Dementsprechend ablehnend stand er allen Versuchen gegenüber, nach 1945 ein neues moralisches System zu entwerfen und empfand diese Bemühungen als einen grundlegenden Bruch mit der deutschen Kultur. Carl Schmitts Ausführungen nach Kriegsende nicht unähnlich, koppelt Gehlen seinen Ethik-Diskurs eng an die Frage der deutschen Kriegsverbrechen, deren Aufarbeitung er als Symptom nationaler Schwäche deutete.[40] Wie bei vielen Vertretern seiner Generation hatte auch Gehlens Positionierung in diesen Fragen einen stark biographischen Zug. 1933 war er Assistent Hans Freyers in Leipzig gewesen und stieg dann im wissenschaftlich- militärischen Gefüge des »Dritten Reiches« zielstrebig auf. Gegen Ende des Kriegs als Offizier schwer verwundet, wurde sein erneuter Einstieg in den bundesrepublikanischen Wissenschaftsbetrieb zunächst von seiner Vergangenheit blockiert. Seine Karriere nach 1945 wurde daher vor allem außeruniversitär von Kreisen der deutschen Industrie gefördert. Gehlens politische Vorgeschichte und sein Karriereknick schlagen sich deutlich in seinem Werk nieder. Eine der zentralen Thesen in *Moral und Hypermoral* ist, dass die neue Ordnung der Bundesrepublik, von den Westalliierten nach dem Zweiten Weltkrieg installiert und daher ohnehin fremdbestimmt, durch die junge Generation deutscher Intellektueller unangemessen »moralimpregniert« werde.[41] Er verurteilt dieses Bestreben als eine unzulässige Politisierung der Moral, deren Wurzel jedoch lange im Prozess der Aufklärung angelegt gewesen sei. Diese Inhalte und Gehlens langjähriges Wirken insbesondere als Gegner der Kritischen Theorie ließen *Moral und Hypermoral* zu einer Art Bibel der »Anti-Achtundsechziger« werden. Gehlen ist bis heute Pflichtlektüre in rechtsintellektuellen Kreisen, Karlheinz Weißmann, einer der wenigen programmatischen Köpfe in den Kreisen der *Jungen Freiheit*, widmete dem Autor im Jahr 2000 eigens eine Monographie.[42] Anders als Friedrich Sieburg beschränkt sich Gehlen nicht darauf, die von ihm verabscheuten kulturellen Niederungen der bundesdeutschen Demokratie mit spitzer Feder aufzuspießen; er sucht in der Menschheitsgeschichte nach den Ursachen des Übels. Im Rahmen seines Lebensprojektes, der Entwicklung einer anthropologisch fundierten Philosophie, begibt er sich auf die Spur des Niedergangs im Laufe der Kulturgeschichte und findet diese grundsätzlich im Glücksversprechen einer humanitären Ethik: Die Freiheit, schreibt er, sei stets das beste Mittel gewesen, »um mächtige Reiche zu zerstören«.[43] Hatte Gehlen den Gegenstand seiner Betrachtungen im Vergleich zu Sieburg auch wesentlich erweitert, so dürften inhaltliche Anklänge dieser Argumentation an den Essayisten kaum zufällig sein. Auch bei ihm geht der Verlust von Größe mit dem Verzicht auf die Autorität der Institution, ausgelöst durch die Zerschlagung des Deutschen Reiches, einher. Die Überlegungen des Aachener Professors zur Entwicklung einer neuen Ethik setzen zwar nach der griechischen Polis an, sind jedoch erkennbar auf die Gegenwart der späten sechziger Jahre gemünzt. Besonders dem kritischen Ethos des »Humanitarismus« gilt seine gesamte Abneigung. Er schreibt:

> »In das weite Gefäß des Weltverkehrs und der Großmachtbildungen strömte jetzt ein anderes Ethos ein, dessen Wortführer Pazifisten und Weltbürger waren, die den Eindruck zu erwecken verstanden, als spräche aus ihrer dünnen Stimme der Weltgeist.«[44]

Die »Glückspostulate« von Freiheit und Gleichheit seien wesentlich für den Verfall verantwortlich. Seit sie in die Geschichte traten

39 Kurt Lenk / Gunter Meuter / Henrique Ricardo Otten, Vordenker der Neuen Rechten. Frankfurt a.M./New York 1997, S. 95.

40 Vgl. Arnold Gehlen, Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik. Bonn 1969, S. 29.

41 Gehlen 1969, S. 32.

42 Karlheinz Weißmann, Arnold Gehlen. Vordenker eines neuen Realismus. Bad Vilbel 2000.

43 Gehlen 1969, S. 25.

44 Gehlen 1969, S. 37.

und seitens des Bürgertums unter Berufung auf sie die »Ethisierung des Wohllebens« betrieben wurde, seien die Grundlagen der europäischen Kultur erschüttert. Damit war deutlich, dass Gehlen nicht nur der Linken gegenüber feindlich gesonnen war, sondern seine Abneigung auch der wirtschaftsorientierten Forderung nach allgemeinen Wohlstand galt. Gehlen fordert stattdessen eine »realistische« Haltung zur Politik, die sich an Interessen orientiere und nicht mit Ethik aufhalte, da diese letztlich der Sphäre des Privaten vorbehalten bleiben sollte. Schon Tocqueville, schreibt Gehlen, habe erkannt,

> »wie sich die privaten Tugenden in den Vordergrund schieben würden; auch wenn ihm noch verborgen blieb, daß dann die Privatisierung auch der Laster folgen müsse, und man an ihnen nicht mehr Anstoß nähme, worauf sie wiederum öffentlichkeitsfähig wären. Das zu entwickeln, blieb unserem Jahrhundert vorbehalten: die Moral, nämlich die humanitäre des ethisierten Wohlstandes, in großartigem Siegeszug, und die Sitten in vollem Verfall.«[45]

Das Ergebnis war für Gehlen die programmatische Aufwertung des Minderwertigen in Form einer philosophischen Begründung der »Zugänglichkeit der materiellen und geistigen Lebensgüter für Alle«.[46] Diese Ethik des »Massenlebenswertes« sieht der Philosoph als Ursache für die überzogenen Ansprüche der Bürger an den Staat in der Demokratie und den Bruch eines geschichtsbildenden Elite-Prinzips.[47] Begleitet wurde dieser Siegeszug des gefühlsduseligen »Humanitarismus« von einer Aufweichung der institutionellen Macht, die im Zeitalter der neuen demokratischen Werte nicht mehr die vollständige Unterwerfung des Individuums verlangen könne.

Damit reiht sich auch Gehlen in die Phalanx derjenigen Den- ker ein, die im Gleichheitsgedanken den Grund für den deutschen Niedergang sehen; angesichts seiner persönlichen Vergangenheit ist das auch nicht verwunderlich. Allerdings zeigt sich bei den Nachkriegsautoren ein wichtiger Unterschied im Vergleich zu ihren Vorgängern: Stand bei Elitentheoretikern wie Spengler und Jung vor 1945 der Staat außerhalb der Kritik, so beginnt man dem Staat in dem Moment zu misstrauen, in dem er demokratische Formen annimmt. Beispielsweise war Spengler als führender Autor der zwanziger Jahre geradezu ein Staatsfetischist. Das Verhältnis der Untertanen zum Staat findet sich in seinen politischen Schriften als eines der Pflichterfüllung beschrieben. Alle Mitglieder der Nation, vom Arbeiter bis zum Unternehmer, führt Spengler etwa in Preußentum und Sozialismus aus, sollten auf eine Art Beamtenethos verpflichtet werden.[48] Staatsbürgerschaft präsentierte sich in seinen Vorstellungen als ein Heer kleiner und großer Diener der übergeordneten, streng gegliederten und straff geführten Struktur. Auch bei Edgar Julius Jung steht das autoritäre Verhältnis zwischen dem Staat und seinen Bürgern im Mittelpunkt der Erwägungen. Staatliche Wohlfahrt findet wenn dann im negativen Sinne statt, als eugenische Maßnahme. Wer wie Jung von erbbiologischen Ursachen des Elends überzeugt ist, kann daher problemlos die Sozialpolitik durch »Rassenhygiene« ersetzen. Diese Sicht auf den Staat als unhinterfragbare Größe sollte sich mit dem Ende des Deutschen Reiches grundlegend ändern, nicht zuletzt, da der Bundesrepublik abgesprochen wurde, überhaupt Staat zu sein. *Moral und Hypermoral* enthält ein ganzes Kapitel zum Thema »Staat«, was vor dem Hintergrund der zentralen Rolle von Institutionen in Gehlens Lehre kaum überrascht. Darin ruft er verschiedene Bedrohungsszenarien auf, die keineswegs nur auf äußere Interventionen zurückzuführen sind. Die Souveränität von Staaten, so Gehlen, werde auch durch »objektive Entwicklungen, verschiedenster, meist unvorhersehbarer Art«[49] gefährdet. Gehlen richtet sein Augenmerk dabei auch auf die Demographie. Politische Reaktionen auf Herausforderungen haben seiner Ansicht nach stets den grundlegenden Sicherheitsinteressen der Nation zu dienen,

> »mag es sich um Bevölkerungskurven oder Industrie- potentiale handeln, um geographische oder kosmographische Raumerweiterungen, um Neuerfindungen technischer oder wissenschaftlicher Art oder was immer«.[50]

Dem Staat sei daher als Sachwalter dieser Interessen unbegrenzter Zugriff auf die Subjekte einzuräumen, da er letztlich den Schutz des Gesamtgefüges gewährleistet. Dieser lebenssichernde Mechanismus werde jetzt aber durch die humanitaristische Ethik gefährdet, »wenn die kalte Sprache des Sachzwangs Gehorsam fordert«.[51] Als Beispiel der Unverträglichkeit des Gebots der Menschenliebe mit den vitalen Interessen des Staates, der »Unvereinbarkeit der sozialethischen Fundamente«[52] beider, dient ihm die Auseinandersetzung der Kurie mit den weltlichen Herrschern, an deren Ende schließlich der Staat obsiegte. Fortan war er die zentrale Institution zur Neutralisierung von Konflikten: der Staat »transformiert revolutionäre Energien in sein eigenes Potential hinein.«[53] Eine unrealistische humanitaristische Ethik könne diese Neutralisierungsaufgabe nicht bewältigen, da sie ihre Prioritäten beim Subjekt und nicht bei der das Ganze verwaltenden Institution setze: Nur das »Institutions-Ethos des Staates vermag Aggressionen zu bändigen, ja zu verwerten«.[54] In dieser Perspektive handle letztlich nur die Institution und nicht das Subjekt als letzte und entscheidende Instanz rational.

Schließlich nährt sich auch Gehlen den Fragen von Masse, Bevölkerungswachstum und sozialer Versorgung. Angesichts der modernen Entwicklungen gebe es nur die Wahl zwischen inneren und äußeren Konflikten, weshalb es eine Frage der Politik sei, diese auszutarieren. Die moderne Gesellschaft diktiere dabei unerbittlich ihre Bedingungen, denn nun käme der »Druck der wachsenden Massen«[55] als entscheidender Faktor der Politik im 19. Jahrhundert hinzu. Außenpolitischer Imperialismus ist für ihn daher die normale Folge der Vermeidung eines Bürgerkriegs, denn irgendwohin müsse der Bevölkerungsüberschuss ernstzunehmender Staaten ja abgeleitet werden, entweder in die Kolonien oder auf die Schlachtfelder. Für Gehlen ist der außenpolitische Konflikt der revolutionären Erschütterung nach innen allemal vorzuziehen.

45 Gehlen 1996, S. 62.

46 Gehlen 1969, S. 62.

47 Gehlen 1969, S. 65, vgl. auch S. 79 ff.

48 Oswald Spengler, Preußentum und Sozialismus. In: Derselbe, Politische Schriften. München 1933, S. 3-105.

49 Gehlen 1969, S. 103.

50 Gehlen 1969, S. 103.

51 Gehlen 1969, S. 104.

52 Gehlen 1969, S. 106.

53 Gehlen 1969, S. 107.

54 Gehlen 1969, S. 107.

55 Gehlen 1969, S. 108.

Nur die nach außen zur Aggression bereite Nation ist nach dieser Logik Gehlens stabil, da sie durch die expansive Haltung alle Angriffe gegen die innere Ordnung abzuwehren in der Lage sei. Dies erklärt auch die ständigen Polemiken des ehemaligen Wehrmachtsoffiziers gegen Zivilisten und Pazifisten, mit denen *Moral und Hypermoral* durchzogen ist. In den Diskussionen um die Verweigerung des Kriegsdienstes, denen gegen Ende der sechziger Jahre mehr und mehr öffentliche Aufmerksamkeit zukamen, kann er nur eine Bedrohung der Grundlagen der Gesellschaft sehen. Denn ein handlungsfähiger Staat muss seinen Bürgern im Zweifelsfall auch das höchste Gut abverlangen, um die Institution zu sichern: das Leben. Das sei aber unter den Bedingungen eines moralisch legitimierten Staates kaum mehr möglich. Die humanitaristische Ethik, schlussfolgert Gehlen, bedrohe daher mit ihrem Anspruch einer gewalt- freien Konfliktlösung die Institution und damit eine wesentliche Basis der Kultur überhaupt.

Bei der Kritik des »Massenlebenswertes« rückt natürlich auch der moderne Sozialstaat ins Zentrum der Betrachtung. Seit der Französischen Revolution, so Gehlen, geriet der Staat immer stärker unter den Druck der Gesellschaft. Leider sei auch die aktive Bevölkerungsregulation durch das wachsende soziale Aufgabenprofil des modernen Staates flankiert gewesen. Der Staat habe nicht nur für die steigende Zahl sozial und »rassisch« erwünschter Untertanen Sorge getragen, sondern sich auch für deren materielle Absicherung zu engagieren begonnen. Dies habe mittlerweile dazu geführt, dass nicht mehr der Staat Ansprüche an seine Bürger stelle, sondern diese ihre Wünsche an ihn adressierten. Mit seiner Demokratisierung begannen sich die Anforderungen an ihn als Sachwalter des übergeordneten Interesses zu ändern:

> »Der Staat wird jetzt als demokratisches Gebilde oder monarchisch-demokratisches Mischgebilde die Neutralisierungsebene gesellschaftlicher Konflikte, und da die Armut nachdrängte, machte er zu seiner wesentlichen inneren Aufgabe die Sozialpolitik, d.h. die gesetzgeberische Temperierung des Gegensatzes von arm und reich.«[56]

In der Folge dieser Entwicklung degeneriere der Staat aber tendenziell zum reinen »Vollstreckungsorgan dieser gesellschaftlichen Tendenzen«, wobei der bundesrepublikanische Staat dieses auf die Spitze getrieben habe. Durch die Koppelung der Staatsidee an das Wohl der Massen und damit an die Wirtschaft sei er eigentlich nicht mehr entscheidungsgewaltig. Die Bundesrepublik habe, so Gehlens Schluss, in dieser Entwicklung die äußere und innere Souveränität verloren. In ganz Westeuropa sei die Staatsautorität wesentlich geschwächt, ihre Funktion sei mittlerweile auf die einer »Milchkuh« für die Massen beschränkt. Er zitiert daher zustimmend den Staatsrechtler Ernst Forsthoff, Autor des *Totalen Staates* (1933), der bei Betrachtung dieser Problematik bezogen auf die Bundesre- publik 1968 im *Merkur* resümiert hatte: »In welchem Sinne man sie noch als Staat bezeichnen will, ist eine Frage der Benennung.«[57] Unschwer ist zu erkennen, dass Gehlen den Gang der Dinge in der Bundesrepublik zutiefst verabscheute. Am schlimmsten schien ihm aber, wie sich seine Landsleute den Gegebenheiten zu fügen schienen. Zu den mangelnden Möglichkeiten des im Weltkrieg Unterlegenen, reale Macht auszuüben, komme der mangelnde Wille, sie überhaupt zu besitzen. Man habe sich nach der Zerschlagung des Reiches und der Tilgung Preußens aus der Geschichte anstelle auf die Tugenden des Palastes auf die des Eigenheims eingerichtet, klagt er fast zum Verwechseln ähnlich mit Friedrich Sieburg. Jetzt dominierten die Moral und das Ethos des Sozialen als »moralische Krankenkost« und das »verkürzte Bewußtsein« werde »künftig von Redakteuren verwaltet«, anstatt von Staatsmännern.[58] Insgesamt kann man sich bei der Lektüre von *Moral und Hypermoral* kaum des Eindrucks erwehren, dass Gehlens Kritik des »Moralismus« erst nach 1945 vor dem Hintergrund der alliierten Kriegsverbrecherprozesse und der bundesrepublikanischen Aufarbeitung der Vergangenheit auf den Plan tritt. Gehlens Klage, dass die Gesellschaft nur noch »im politischen Bereich« an Schuld glaube,[59] dürfte wie die gesamte Argumentation von dem Umstand beeinflusst worden sein, dass ihm selbst aufgrund seiner NS-Vergangenheit zunächst eine Rückkehr an die Universität verwehrt worden war. Im Ganzen betrachtet ergibt sich schließlich ein bizarres Bild: Da für ihn die Freiheit des Einzelnen nur ein Resultat von institutionalisierter Bindung und Führung des Ganzen sein kann, bewertet er ein System, das die Macht der Institutionen zugunsten des Individuums beschneidet, als unfrei. Ausgerechnet der ehemalige Nationalsozialist Arnold Gehlen geht gegen die sich mehr und mehr sozialdemokratisch ausrichtende bundesrepublikanische Gesellschaft und ihre Institutionen mit der Fackel der Freiheit vor. Für Gehlen, so lässt sich resümieren, hatte sich Deutschland bereits mit der Kriegsniederlage 1945 abgeschafft.

Der Text *Deutsche Untergänge* ist erstmals erschienen in: *Deutschlands Neue Rechte. Angriff der Eliten - Von Spengler bis Sarazzin, Paderborn 2011.* Wir danken dem Autor und dem *Schöningh Verlag* für die freundliche Genehmigung zum Nachdruck.

Am 18. März 2014 hat Volker Weiß in Bremen einen Vortrag zum Thema „Kritischer Abriss zur Geschichte des Konservatismus“ gehalten. Siehe:
https://associazione.wordpress.com/2013/11/07/volker-weis-kritischer-abriss-zur-geschichte-des-konservatismus/

Volker Weiß hat am 12. April 2012 in Bremen eine Buchvorstellung zum Thema gegeben. Siehe:
https://associazione.wordpress.com/2011/03/04/intros-di-12-04-11-deutschlands-neue-rechte-angriff-der-eliten-von-spengler-bis-sarrazin/

Am 21.-22. August 2010 hat Volker Weiß in Bremen waren ein Seminar zur „Einführung in Theorien über Faschismus und Nationalsozialismus“gegeben. Siehe:
https://associazione.wordpress.com/2010/06/25/intros-einfuhrung-in-theorien-uber-faschismus-und-nationalsozialismus/

Am 7.-8. November 2009 hat Volker Weiß ein Seminar zum Thema „Die Entwicklung rechter Ideologie hin zum Nationalsozialismus“ angeboten. Siehe:
https://associazione.wordpress.com/2009/09/28/november-2009-antifa-intros/#more-998

56 Gehlen 1969, S. 109.
57 Gehlen 1969, S. 110.
58 Gehlen 1969, S. 120.
59 Gehlen 1969, S. 49.

Andreas Peham

Die erste Lüge.
Eine psychoanalytisch orientierte Kritik des Antisemitismus

„Die Leute fürchten sich vor denen, die uns von Angesicht zu Angesicht mit dem Gesetz konfrontieren…“ (Umberto Eco, *Das Foucaultsche Pendel*)

„Das Gesetz ist das: das Verbot der Abschaffung des Mangels und der Differenz.“
(Thanos Lipowatz, *Politik der Psyche*)

Kaum ein kritischer Kommentar zum Antisemitismus, der nicht auf dessen Wahnhaftigkeit hinweist. Neben der Leidenschaft und der Beharrlichkeit, mit der noch die irrationalsten Beschuldigungen gegen Jüdinnen und Juden vorgebracht werden, legen die offensichtlichen Analogien zum Wahn[1] die Anwendung psychoanalytischer Ansätze bei der Erforschung dieses Phänomens nahe. Gegen die Gefahr der Psychologisierung ist dabei jedoch in Erinnerung zu rufen, dass es stets von den jeweiligen politischen Verhältnissen abhängt, ob und inwieweit der Antisemitismus geschichtsmächtig oder zur realen Bedrohung wird. Das Beispiel des Nationalsozialismus verweist auf die Gefahr, wie sie von Verhältnissen ausgeht, unter welchen „viele Individuen eine pathologische Charakterstruktur als ich-synton (ich-gerecht) zu erleben beginnen.“[2]
Als die „spezifischen Motive“ des Antisemitismus nannte Freud jene, „die aus geheimen Quellen“[3], dem Unbewussten, stammen. Tatsächlich führt der antisemitische Diskurs wie kein anderer „in solch verborgene Tiefen des Unbewussten“[4]. Die Psychoanalyse sieht in ihm vorrangig Rationalisierungen, hinter welchen die unbewussten Bedeutungen aufzuspüren sind. Gegenstand dieser Rationalisierungen wie anderer (archaischer) Abwehrformen sind intrapsychische Konflikte, die aufgrund verschiedener Beschädigungen oder Schwächungen des Ichs (insbesondere seiner – potentiell frustrierenden – zwischen *Lust* und *Realität* vermittelnden sowie seiner urteilenden Funktionen) nicht anders gelöst werden können. Der für eine psychoanalytisch orientierte Kritik des Antisemitismus bedeutendste Abwehrmechanismus ist die Projektion oder projektive Identifizierung (Melanie Klein). Zuerst werden die negativen (eigenen wie elterlichen) Anteile, der *primitive* oder archaische Hass[5] und die aus diesem resultierende Schuld auf den *Juden*[6] und das Judentum projiziert, um dann in der antisemitischen Paranoia das Selbst weiter in den Teufelskreislauf[7] aus Ich-Schwäche[8], Angst, Hass und weiterer Schwächung hinein zu ziehen. Je dominanter und *primitiver* die Abwehrvorgänge, desto größer die Entfremdung vom eigenen Ich, welches dann noch mehr fremd gewordene (*unheimliche*) Anteile abwehren muss. Im antisemitischen Zirkel wird das Ich mehr und mehr einer Entdifferenzierung oder Regression ausgesetzt, was wiederum die Ängste (vor einer Auflösung des Selbst) bis hin zu apokalyptischen

1 Wie weiter unten mit Ernst Simmel argumentiert wird, bedeutet die Charakterisierung des Antisemitismus als wahnhaft nicht, dass die einzelnen AntisemitInnen im klinischen Sinn wahnsinnig (psychotisch) wären. Daneben kann mit Sigmund Freud zwischen Wahnidee und Illusion unterschieden werden: Zwar sei die „Ableitung aus menschlichen Wünschen“ für beide charakteristisch, jedoch müsse die Illusion im Gegensatz zur Wahnidee nicht derart im „Widerspruch gegen die Wirklichkeit“ stehen (Freud, Sigmund: Die Zukunft einer Illusion (1927), in: Ders.: GW XIV, S. 323-320; hier: S. 353). Wie sich in Auschwitz zeigte, kann die antisemitische *Illusion* blutige Wirklichkeit werden, auch wären zu dieser logistischen Großtat realitätsuntaugliche Menschen (PsychotikerInnen) nicht fähig gewesen. Auf den Unterschied zwischen individuellem und sozialen Wahn weist auch Alexander Mitscherlich hin: „Eine Wahnkrankheit als Einzelfall, als Privatwahn, wird nicht dadurch zum Massenwahn, daß sie statt einmal millionenfach auftritt.“ (Mitscherlich, Alexander: Der Kampf um die Erinnerung. München 1975, S. 25) Diese qualitative Differenz versuche ich weiter unten in der Analyse der (pathologischen) Massenbildung herauszuarbeiten.

2 Mitscherlich, Der Kampf…a. a. O., S. 49

3 Freud, Sigmund: Der Mann Moses und die monotheistische Religion (1939), in: Ders.: Gesammelte Werke (GW). Bd. XVI. Frankfurt a. M. 1999, S. 101-246; hier: S. 197

4 Loewenberg, Peter: Die Psychodynamik des Antisemitismus in historischer Perspektive, in: Psyche – Z Psychoanal 46, 1992, S. 1095-1121; hier: S. 1095

5 Dieser Hass geht der Liebe voraus, er „entspringt der uranfänglichen Ablehnung der reizspendenden Außenwelt von Seiten des narzisstischen Ichs.“(Freud, Sigmund: Triebe und Triebschicksale (1915) , in: Ders. GW X, S. 209-232; hier: S. 231) In diesem Stadium der Libidoentwicklung wird das Objekt auch beschädigt und vernichtet, und die darauf fixierte/regredierte Persönlichkeit wird dazu neigen, seine Objekte ebenso zu behandeln. (Vgl. Auchter, Thomas: Angst, Hass und Gewalt. Psychoanalytische Überlegungen zu den Ursachen und Folgen des Terrors, in: Ders. et al. (Hg.): Der 11. September. Psychoanalytische, psychosoziale und psychohistorische Analysen von Terror und Trauma. Gießen 2003, S. 134-163)

6 Im Folgenden wird zwischen (realen) Jüdinnen und Juden, der jüdischen Wertewelt und Religion (Judentum) und den (anti- und philosemitischen) Imagines des *Juden* unterschieden. Auch geht es mir weniger um die Feindschaft gegen (einzelne) Jüdinnen und Juden, auch nicht um bloße (antisemitische) Vorurteile, sondern um die systematische wie leidenschaftliche Ablehnung des (rabbinischen) Judentums (oder bestimmter Vorstellungen von diesem), welche erst das Besondere des Antisemitismus ausmacht. Gerade als (imaginärer) Kampf gegen eine spezifische Idee unterscheidet sich der Antisemitismus vom (antijüdischen und rassistischen) Vorurteilsmanagement. Antisemitismus meint hier ein hermetisch abgeschlossenes Weltbild mit wahnhaften Zügen oder eine universale Sinnstiftung (Mythos) und nicht einfach die Summe der antijüdischen Stereotypen.

7 Vgl. Wangh, Martin: Psychoanalytische Betrachtungen zur Dynamik und Genese des Vorurteils, des Antisemitismus und Nazismus, in: Psyche – Z Psychoanal 46, 1992, S. 1152-1176; hier: S. 1155

8 Mit Hacker wäre diese Schwäche weniger auf die synthetischen als auf die kritischen oder urteilenden Funktionen des Ichs zu beziehen. Vgl. Hacker, Friedrich: Das Faschismus-Syndrom. Psychoanalyse eines aktuellen Phänomens, hrsg. v. Doris Mendlewitsch. Wien 1990, S. 98f

Wahnvorstellungen vergrößert. Im diesem paranoiden Kreislauf werden die Objekte, in welche die verhassten Selbstanteile projiziert werden, zu

> „gefährliche[n] und vergeltungssüchtige[n] Objekte[n], gegen die der Projizierende wiederum sich zur Wehr setzen muß […]; er muß das Objekt beherrschen und eher selber angreifen, bevor er (wie er fürchtet) vom Objekt überwältigt und zerstört wird.“[9]

Die Psychoanalyse sucht also nach den verborgenen (unbewussten) Bedeutungen hinter den irrationalen Beschuldigungen der Jüdinnen und Juden. Die Analyse antisemitischer Texte macht vor allem deswegen Sinn, weil sie als rationalisierte Projektionen Auskunft geben können über die inneren Konflikte derer, die aus verschiedenen (inneren wie äußeren) Gründen zu dieser Abwehrform greifen. Eine psychoanalytisch orientierte Kritik des Antisemitismus fragt nach dem subjektiven Gewinn, nach der stützenden Funktion des Antisemitismus für das Ich, welches er durch Einladung zur Externalisierung von Ängsten, Zweifel und (Selbst)Hass schützt. Die Projektion des Hasses aus dem Inneren des phantasmatischen (*reinen*) Raumes führt in die *imaginäre* Position des Opfers, das von diesem Hass dann verfolgt wird. Somit erlaubt es der Antisemitismus, sich als nicht schuldig (hassend) zu erleben. Darüber hinaus bezieht die/der AntisemitIn Befriedigung, dass im von ihr/ihm geteilten narzisstischen Phantasma der *Reinheit* und des abgespaltenen *Unreinen* sich „sein Ich in vollständiger Harmonie mit seinem Ichideal befindet.“[10] Von diesem Ideal, welches mit den übrigen Angehörigen einer sozialen Gruppe (Klasse, Nation usw.) geteilt wird, „führt ein bedeutsamer Weg zum Verständnis der Massenpsychologie“[11] und damit des Antisemitismus.

Wenn auch die Psychoanalyse zur Aufklärung der Grundstruktur und Wirkungsweise des Antisemitismus als kollektives und Gemeinschaft stiftendes Phantasma zu Rate gezogen wird, so sei jedoch davor gewarnt, dieses soziale Phänomen auf eine individuelle Psychopathologie zu reduzieren. Denn die Gleichsetzung von AntisemitInnen mit PsychotikerInnen befreit diese von jeder Verantwortung. Auch wird

> „ein Antisemit […] niemals psychoanalytische Hilfe suchen, um von seinem Antisemitismus befreit zu werden. Vor allem fehlt es ihm ja an Krankheitseinsicht, d.h. er betrachtet sich nicht als krank. Im Gegenteil, sein Antisemitismus verschafft ihm einen nicht unerheblichen Krankheitsgewinn. Sein Ich bläht sich auf, er fühlt sich überlegen, denn er gehört einer Gemeinschaft mit angeblich höheren Werten an: der Gemeinschaft der Nichtjuden.“[12]

Es geht also nicht darum, aus dem antisemitischen (realitätstauglichen) Wahn eine individuelle Abweichung oder gar Krankheit zu machen. Tatsächlich entspricht der Antisemitismus keiner bestimmten klinischen Kategorie der Persönlichkeit.[13] Auch ist mit Ernst Simmel und anderen anzunehmen, dass die Identifizierung mit dem antisemitischen Mythos[14] gerade vor Krankheit schützt, dass (insbesondere in anomischen Krisen und unter großem sozialen Stress drohende) Einzelpsychosen durch eine

9 Kernberg, Otto: Borderline-Störungen und pathologischer Narzissmus. Frankfurt a. M. 19973, S. 51f.

10 Grunberger, Béla: Der Antisemit und der Ödipuskomplex, in: Psyche - Z Psychoanal 16, 1962, S. 255-272; hier: S. 262

11 Freud, Sigmund: Zur Einführung in den Narzißmus, in: Ders.: GW X, S. 137-170; hier: S. 169. Freud weist an dieser Stelle auf den Zusammenhang zwischen der Nichterfüllung oder dem Nichterreichen des Ideals (was gleichbedeutend mit einer narzisstischen Kränkung ist) und dem Aufkommen von sozialer Angst hin. Diese sei ursprünglich homosexuelle Libido, welche nicht länger im Dienste des Ideals umgewandelt werden könne. Als Paranoia bedroht diese frei gewordene Libido dann das Selbst; in den antisemitischen Rationalisierungen dieser Paranoia findet das Individuum dann (kurzfristig) Erleichterung.

12 Simmel, Ernst: Antisemitismus und Massen-Psychopathologie, in: Ders. (Hg.): Antisemitismus. Frankfurt a. M. 1993, S. 58-100; hier: S. 60

13 Vgl. Jahoda, Marie (mit Nathan W. Ackermann): Die dynamische Basis antisemitischer Einstellungen, in: Fleck, Christian (Hg.): Marie Jahoda. Sozialpsychologie der Politik und Kultur. Ausgewählte Schriften. Graz, Wien 1994, S. 224-240; hier: S. 226. Wenn dennoch auch hier von der/dem AntisemitIn als eine auf den primären Narzissmus oder eine andere frühere (präödipale) Stufe der Libidoentwicklung regredierte oder fixierte Persönlichkeit die Rede ist, so ist ein Idealtypus gemeint. Als wissenschaftliches Hilfskonstrukt wird dieser vor allem aus Analysen antisemitischer Diskurse gewonnen. (Vgl. Beland, Hermann: Psychoanalytische Antisemitismustheorien im Vergleich, in: Bohleber, Werner; Kafka John S. (Hg.): Antisemitismus. Bielefeld 1992, S. 93-121; hier S. 104)

14 Der Antisemitismus ist weniger als Ideologie und mehr als (Gemeinschaft und Sinn stiftender) Mythos zu analysieren. Dieser wirkt nicht nur deshalb so anziehend, weil „er etwas bildhaft erzählt, sondern auch weil er gewisse latente Schemata/Modelle wiederholt, die aus den Grundphantasmen der Psyche stammen. Die bildhaften Elemente und Wiederholungen ziehen die Subjekte deswegen an, weil ihre Wahrnehmung und ihr Verstehen keine Anstrengung und Präzision wie die Vernunft verlangen.“ (Lipowatz, Thanos: Politik der Psyche. Eine Einführung in Psychopathologie des Politischen. Wien 1998, S. 181) Der diffus-widersprüchliche Charakter des Mythos ist das Besondere an ihm und erklärt gleichzeitig seinen Erfolg. Mit seinen „unbestimmten Assoziationen und unbegrenzten phantasmatischen Möglichkeiten“(ebd., S. 182) zielt er unmittelbar auf das Unbewusste und macht sich die abgewehrten Wünsche zu Nutze. Gleiches gilt für das Gerücht (über die *Juden*): Dieses „entsteht aus einer Akkumulation von Unbehagen und ist das Ergebnis einer geistigen Prädisposition, die sich aus der Akkumulation von vielen verschiedenen Bedrohungen oder Unfällen und Katastrophen konstituiert.“(Ebd., S. 117) Insofern ist die oft konstatierte Widersprüchlichkeit der antisemitischen Stereotypen (z. B. die Gleichzeitigkeit der Phantasien von der Macht des Weltjudentums und vom jüdischen Untermenschen) nicht nur kein Hindernis für ihre massenhafte Übernahme, sondern vielmehr eine Bedingung, werden doch so möglichst viele und unterschiedliche Wünsche und Ängste angesprochen.

Massenpsychose[15] abgewehrt werden können.[16] Die typische Abwehr von Schuld[17] (durch Projektion auf die *Juden*) kann etwa das Ausbrechen einer klinischen Depression verhindern. Auch Jahoda und Ackermann stellten 1948 in ihrer Studie fest, dass die TrägerInnen antisemitischer Einstellungen keine depressiven Störungen aufwiesen.[18] Hingegen würden sie unter massiven, aber gleichzeitig diffusen Angstzuständen leiden, welche „nicht als bewusste Furcht erfahren [wurden], sondern […] sich indirekt in verschiedenen Formen sozialen Unbehagens und sozialer Unfähigkeit [manifestieren].“[19] Auch Jean-Paul Sartre beschreibt den/die AntisemitIn als einen Menschen,

> „der Angst hat. Nicht vor den Juden, vor sich selbst, vor seiner Willensfreiheit[20], seinen Instinkten, seiner Verantwortung, vor der Einsamkeit und vor jedweder Veränderung, vor der Welt und den Menschen, vor allem – außer vor dem Juden.“[21]

Die Phobie erlaubt dem/der AntisemitIn, diese innere (neurotische) Angst in scheinbare Realangst (äußere Angst) umzuwandeln.[22] Béla Grunberger beschreibt den/die AntisemitIn zudem als Menschen im andauernden Banne der Primärprozesse[23], die in unserer seelischen Frühzeit vorherrschen:

> „Zumindest im Bereich seines Kernkomplexes ist ihm das Realitätsprinzip unbekannt. Da er in einer Welt der Trugbilder lebt, reizt ihn jeder Hinweis auf die Realität, die er ablehnt.“[24]

Weil der/die AntisemitIn „aus psychischen Gründen an den Juden gleichsam gefesselt [ist]“[25], hat seine/ihre Beschäftigung mit dem *Juden*, mit Dekadenz und drohender Apokalypse, so viel Manisches. Diese Art der Fixierung erinnert an den Fetischismus, und tatsächlich scheinen entsprechend der psychischen Funktion des Antisemitismus als Schutzschirm gegen die

---

15 Ernst Simmel hat als erster vom Antisemitismus als einer Massenpsychose gesprochen. Die Masse als Ganzes agiert jedoch nicht wie ein psychotisches Individuum, vielmehr sind es die einzelnen (antisemitischen) Massen-Ichs, die wie PsychotikerInnen erscheinen. Während aber bei der/dem einzelnen PsychotikerIn die Regression „das Primäre, Dauerhafte“ist, tritt „beim kollektiven psychotischen Denken die Regression nur zeitweilig“auf. Dies, weil „das Ich des einzelnen Psychotikers infolge seiner pathologischen Schwäche mit der Realität bricht, während beim Gruppenmitglied zuerst die Realität mit dem Ich bricht. Dieses Ich rettet sich durch Untertauchen in einer pathologischen Masse vor individueller Regression, indem es kollektiv regrediert. Die Flucht in eine Massenpsychose ist demnach nicht nur Flucht vor der Realität, sondern auch vor dem individuellen Wahnsinn. Diese Erkenntnis beantwortet uns die Rätselfrage, weshalb anscheinend normale Individuen wie Psychotiker reagieren können, sobald sie in den Bann der Massenbildung geraten. Ihr Ich ist unreif, weil ihr Über-Ich schwach ist. Das unreife Individuum, das unter dem Druck von Umweltverhältnissen den Kontakt mit der Realität zu verlieren droht, kann den Rückweg finden, wenn sein Ich, getragen vom Gruppengeist, Gelegenheit findet, seine aufgestauten Triebenergien in die Objektwelt zu entladen.“ (Simmel…a. a. O., S. 73) Auch die Mitgliedschaft in einer Masse und der Glaube an eine (politische) Illusion können vor der Neurose schützen: es kommt so zur „Schiefheilung“ neurotischer Konflikte. (Freud, Sigmund: Massenpsychologie und Ich-Analyse (1921), in: Ders.: GW XIII, S. 71-161; hier: S. 159) Am Beispiel der Religion wies Freud auf die Möglichkeit hin, dass „die Annahme der allgemeinen Neurose“ den Einzelnen „der Aufgabe“ enthebe, „eine persönliche Neurose auszubilden.“ (Freud, Die Zukunft einer Illusion…a. a. O., S. 367) Auch Arnold Zweig, der den Antisemitismus „als Affekt und Auswirkung von Urtrieben“ begreift, sah den „Antisemiten“ nicht als krank, sondern als frei von und immun gegenüber den „Verunstaltung[en]“, welche seine überbordenden Affekte ansonsten produzieren würden. (Zweig, Arnold (1927): Caliban oder Politik und Leidenschaft. Versuch über die menschlichen Gruppenleidenschaften dargetan am Antisemitismus. Berlin 1993, S. 80)

16 Vgl. Wangh…a. a. O., S. 1174. Auch Béla Grunberger macht darauf aufmerksam, dass AntisemitInnen sich nicht der geläufigen neurotischen Abwehrmechanismen gegen ihre inneren Konflikte bedienen, „sondern monoton immer wieder der Projektion auf den Juden“. (Grunberger…a. a. O., S. 261)

17 Vgl. Beland, Psychoanalytische Antisemitismustheorien…a. a. O., S. 95; Hegener, Wolfgang: Einleitung, in: Ders. (Hg.): Das unmögliche Erbe. Antisemitismus - Judentum - Psychoanalyse. Gießen 2006, S. 7-28; hier: S. 15f

18 Jahoda…a. a. O., S. 226

19 Ebd., S. 227

20 Das Judentum wird unbewusst für die Last dieser Freiheit verantwortlich gemacht, weil es uns historisch erstmalig mit ihr konfrontiert. Es zwingt uns, „dem Abgrund des Begehrens des Anderen (in Gestalt des unergründlichen Gottes) ins Auge zu sehen“ und weigert sich, „diesen Abgrund mit einem bestimmten phantasmatischen Szenario“, etwa als „obszöner Initiationsmythos“, zuzudecken (Zizek, Slavoj: Der Mut, den ersten Stein zu werfen: Das Genießen innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Wien/Berlin 2008, S. 72). Diese Überwindung des Phantasmas wird im Antisemitismus ungeschehen zu machen versucht, indem „die Juden selbst zum privilegierten phantasmatischen Objekt […], zum geheimen Anderen, der die Fäden des Gesellschaftslebens in der Hand hält“, erhoben werden (ebd., S. 137).

21 Sartre, Jean-Paul: Betrachtungen zur Judenfrage. Psychoanalyse des Antisemitismus, in: Ders.: Drei Essays. Frankfurt a. M. 1975; S. 108-190; hier: S. 134

22 Vgl. Freud, Sigmund: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1933), in: Ders.: GW XV, S. 87-118; hier: S. 91

23 Diese stellen zur Erregungsabfuhr eine „Wahrnehmungsidentität“her (Eidese). Hingegen wird in den Sekundärvorgängen versucht, durch Abfuhrhemmung eine „Denkidentität“zu erzielen. (Vgl. Freud, Sigmund (1900): Traumdeutung, in: Ders.: GW II/III, S. 571, 607) Die Eidese oder Eidetik ist dem Lustprinzip verpflichtet und zielt auf eine primitive Einheit von Bild und Begriff, in welcher Wahrnehmung und Denken, Wesen und Erscheinung zusammenfallen, „das Gedachte (Gewünschte) einfach halluzinatorisch gesetzt“wird (Ders. (1911): Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens, in: Ders.: GW VIII, S. 230-238; hier: S. 231). Zunächst stammten „alle Vorstellungen von Wahrnehmungen (…), die Wiederholungen derselben sind. Ursprünglich ist also schon die Existenz der Vorstellung eine Bürgschaft für die Realität des Vorgestellten.“ (Ders. (1925): Die Verneinung, in: Ders.: GW XIV, S. 9-15; hier: S. 14). Das Muster der „Wahrnehmungsidentität“nach welchem innere und äußere Realitätserfahrungen, Urteil und Wahrnehmung für identisch gehalten werden, ist nur ungenügend überwunden und wird oft in regressiven Prozessen wieder belebt. In diesen Prozessen werden „bereits rationell gewordene Denkvorgänge wieder unter die Herrschaft des Lustprinzips“(ebd., S. 235) gebracht. Das bildhafte Assoziieren (das *Schauen* in der deutschen Gegen-Rationalität) hat eine gewisse Nähe zum Wahn, ist aber von der Halluzination zu unterscheiden. Zur Relevanz des Eidese-Konzeptes für die Antisemitismusforschung vgl. Pohl, Rolf: Der antisemitische Wahn. Aktuelle Ansätze zur Psychoanalyse einer sozialen Pathologie, in: Stender, Wolfgang; Guido Follert, Mihri Özdogan (Hg.): Konstellationen des Antisemitismus. Theorie – Forschung – Praxis. Wiesbaden 2010, S. 41-68; hier: S. 47ff

24 Grunberger…a. a. O., S. 258

25 Ebd., S. 271

aktualisierte Kastration(sangst) dem *Juden* Züge eines *negativen Fetischs*[26] zuzukommen. Auch teilen Antisemitismus und Fetischismus den Vorzug, den sie der Illusion (der *Allmacht* und des Besitzes der *Mutter*) gegenüber der Realität (des ödipalen Scheiterns oder der *Kastration*) einräumen.
Gegen die Pathologisierung der als feste Gruppe ohnehin kaum zu fassenden AntisemitInnen ist es daneben wichtig zu betonen, dass wir alle potentiell anfällig sind für die antisemitische Propaganda; niemand kann je sicher sein, unter bestimmten Bedingungen nicht zu regredieren, nicht *magisch* zu reagieren, „weil niemand genau weiß, welche Art Ängste und Phantasmen der frühen Kindheit er in sich birgt."[27] Auch die Spaltung des Subjekts parallel zu den beiden Prinzipien *Lust* und (*kastrierende*) *Realität* ist als Begleiterscheinung jener *Kultur* zu sehen, die so viel *Unbehagen* schafft. Gleiches gilt für die Tatsache, dass ein Teil des Selbst als *fremd* oder als „inneres Ausland" (Freud) erlebt wird. Bleibt dieses Erleben unbewusst (unbearbeitet oder unreflektiert), kann es zu jenem Punkt werden, an welchem antisemitische Mythen ansetzen. Auf die Leugnung der Spaltung[28] folgt die Projektion der Ängste und Zweifel auf die *Juden*. Diese Mythen beginnen, ausgehend von der (ersten) Lüge von der *Einheit* und *Reinheit*, das Subjekt mehr und mehr zu beherrschen – bis hin zum weitgehenden und oft auch wutentbrannten Bruch mit der Realität, sobald diese mit dem *Ideal* (der Illusion) in Widerspruch zu geraten droht.

Kult der Einfalt

Adorno wies darauf hin, dass der Hass gegen die Psychoanalyse

> „unmittelbar eins [ist] mit dem Antisemitismus, keineswegs bloß weil Freud Jude war, sondern weil Psychoanalyse genau in jener kritischen Selbstbesinnung besteht, welche die Antisemiten in Weißglut versetzt."[29]

Bei der zweiten deutschen Bücherverbrennung am 10. Mai 1933 wurden auch die Werke von Freud den *reinigenden* Flammen übergeben:

> „Gegen seelenzerfasernde Überschätzung des Trieblebens, für den Adel der menschlichen Seele! Ich übergebe der Flamme die Schriften des Sigmund Freud!"

Damit wurde der Versuch unternommen, das Wissen um die Unmöglichkeit eines endgültigen Zustandes in der psychischen Befindlichkeit frei von Ambivalenzen, um den dynamischen Charakter des Un-/Bewussten zu vernichten. Der fürchterliche Gedanke, nicht Herr im eigenen Haus zu sein, kommt einer narzisstischen Kränkung[30] gleich. Auch diese Kränkung wird im Antisemitismus, wie in jeder anderen totalitären Weltanschauung, zu heilen versucht. Je kränkender und trostloser die Realität, je größer die Wut und Ohnmacht angesichts der tristen Lage, desto radikaler der Bruch mit ihr. Der massiv Gekränkte neigt dazu, sich „an eine alternative Sicht der Realität" zu klammern, „an die Illusion, dass die Feinde vernichtet sind und er selbst in einer mystischen Vereinigung mit der Mutter neu geboren wird."[31] Von dieser apokalyptischen Struktur geprägt sind weite Teile des Christentums und des (schiitischen) Islams, und der Nationalsozialismus kann als apokalyptische Weltanschauung par excellence analysiert werden[32]: Erlösung durch Vernichtung.
Im Anschluss an Melanie Klein und mit Dierk Juelich lässt sich hinter dem Hass auf Jüdinnen und Juden eine Regression auf die *paranoid-schizoide Position* vermuten. Dieses „psychologische Korrelat einer undurchschaubaren Welt, die keine sicht- und greifbaren Gegner mehr bereithält"[33], entspricht jener frühkindlichen Entwicklungsstufe, auf der die eigenen aggressiv-destruktiven Anteile nur abgespalten und nach außen projiziert werden können. Es werden lediglich Partialobjekte wahrgenommen, weil das Kind positive und negative Empfindungen noch nicht an einem (inneren) Objekt integrieren kann. Das kindliche Ich muss sich vor der Ambivalenz schützen und daher seine Objektwelt in *gut* und *böse* aufspalten. Es ist noch nicht in der Lage, Unlustgefühle als eigene wahrzunehmen und so erscheint ihm das *böse* Partialobjekt als alleiniger Verursacher von Unlust. Demgegenüber werden in der *depressiven Position* diese Anteile integriert: Lust- wie Unlusterfahrungen werden an einem inneren Objekt

---

26 Schon bei Freud gibt es einen Hinweis auf diese Art von Fetisch, wie sie der Jude darzustellen scheint: „In ganz raffinierten Fällen ist es der Fetisch selbst, in dessen Aufbau sowohl die Verleugnung wie die Behauptung der Kastration Eingang gefunden haben. [ ] Ein solcher Fetisch, aus Gegensätzen doppelt geknüpft, hält natürlich besonders gut. In anderen zeigt sich die Zwiespältigkeit an dem, was der Fetischist - in der Wirklichkeit oder in der Phantasie - an seinem Fetisch vornimmt. Es ist nicht erschöpfend, wenn man hervorhebt, dass er den Fetisch verehrt; in vielen Fällen behandelt er ihn in einer Weise, die offenbar einer Darstellung der Kastration gleichkommt. [ ] Die Zärtlichkeit und die Feindseligkeit in der Behandlung des Fetischs, die der Verleugnung und der Anerkennung der Kastration gleichlaufen, vermengen sich bei verschiedenen Fällen in ungleichem Maße, so dass das eine oder das andere deutlicher kenntlich wird."(Freud, Sigmund: Fetischismus (1927), in: Ders.: GW XIV, S. 311-317; hier: S. 317)

27 Lipowatz…a. a. O., S. 100

28 Diese Verleugnung (besser: *Vermeidung*) kann mit Zizek und im Vorausgriff auf die Massenpsychologie auch „perverse Entsubjektivierung" gelesen werden: „Das Subjekt vermeidet die Spaltung, durch die es konstituiert wird, indem es sich direkt als Instrument des Willens des Anderen setzt." (Zizek…a. a. O., S. 57)

29 Adorno, Theodor W.: Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit, in: Ders.: Kulturkritik und Gesellschaft I/II. Frankfurt a. M. 1977, S. 555-572; hier: S. 569f

30 „Jede narzisstische Kränkung von einer gewissen Stärke löst eine solche Aggressivität aus, dass das Subjekt zur Regression gezwungen wird. Diese Regression mobilisiert ihrer Tiefe entsprechend dem Ich vorhergehende Kerne, das heißt eine zentrale Handlungsinstanz pränatalen, phylogenetischen Ursprungs, die im Wesentlichen durch Aggression und primitiven Narzissmus strukturiert ist. Genau aus dieser Formation können erschreckende archaische Imagines hervorgehen, die aus all dem bestehen, was der reine Narzissmus des Subjekts nicht akzeptiert: das Schmutzige, Unreine, Bestialische, Ansteckende, Lüsterne, Dämonische...Der narzisstische Antisemit projiziert diese Imagines auf den Juden: Eben deshalb muss er vernichtet (verbrannt) werden."(Grunberger, Béla; Dessuant, Pierre: Narzissmus, Christentum, Antisemitismus. Eine psychoanalytische Untersuchung. Stuttgart 2000, S. 361) Zur Bedeutung der Kränkung für den islamistischen Furor: Meddeb, Abdelwahab: Die Krankheit des Islam. Heidelberg 2002

31 Ostow, Mortimer: Apokalyptische Archetypen in Träumen, Phantasien und religiösen Schriften, in: Jahrbuch Psychoanalyse 23/1988, S. 9-25; hier: S. 25

32 Es waren vor allem die von oben und unten sozial bedrohten, von Ausweg- und Orientierungslosigkeit geprägten Mittelschichten oder kleinbürgerlichen Klassen, in welchen sich in den 1920er und 30er Jahren apokalyptisches Denken derart breit machte.

33 Eisenberg, Götz: Gewalt, die aus der Kälte kommt. Amok - Pogrom - Populismus. Gießen 2002, S. 52

erfahren, das nun auch *böse* sein und gehasst werden kann. Der Preis für diesen niemals endenden Prozess der Entdämonisierung der äußeren Welt ist der – oft so schwer auszuhaltende – Ambivalenzkonflikt.
Mit der Annahme des rigiden Monotheismus hat sich das Judentum den Hass zuerst des Heiden- dann des (Heiden-)Christentums zugezogen. Die überfordernde Etablierung eines einzigen und abstrakten *Gottes*, von welchem man sich noch dazu kein Bild machen darf, ist auch zu verstehen als „Übergang von der vorwiegend paranoid-schizoiden Welt der polytheistischen Gottesvorstellungen […] hin zu einer depressiven Position mit einem imaginierten ganzen Objekt im dialogischen Gegenüber“[34]: Eines höchst ambivalenten *Gottes*, der liebende und strafende Anteile in sich vereint. Die Judenfeindschaft des Christentums[35], das die Ambivalenz (zuerst gegenüber dem *Vater*, dann gegenüber dem nach seinem Vorbild geschaffenen *Gott*)[36] auflöste, seinen *Gott* als ausschließlich *gutes*/liebendes Objekt aufrichtete, das *Böse* an den *Teufel* delegierte, sich kollektiv aus dem Schuldzusammenhang entließ (*Entsühnung*) und einen nur leicht abgeschwächten Polytheismus wiedereinführte, erweist sich von daher als ein „Hass auf jene, die am Ritual der Entlastung aus der paranoid-schizoiden Position nicht teilnehmen, denn sie werden als Bedrohung wahrgenommen, die an dem Sinn dieser Entlastung Zweifel entstehen lassen.“[37] Zudem erlaubt der imaginäre Besitz des *nur-guten* und *reinen* Objekts die Abfuhr der aggressiven bis sadistischen Regungen gänzlich ohne Schuldgefühle.
Dieser *Position*, welche kollektiv in der „psychotische[n] Episode“[38] des Nationalsozialismus sich auslebte, ist Freuds Erkenntnis unerträglich, dass wir uns auseinandersetzen müssen mit den (auch destruktiven) Triebwünschen. Die Adelung der *deutschen* Seele, die in ihrer *Reinheit* erstrahlt, verträgt sich nicht mit der Erkenntnis, dass die vielfältigen Bedrohungen aus der eigenen psychischen Struktur erwachsen. Eine Auseinandersetzung mit den eigenen schwierigen oder negativen Anteilen muss vermieden werden. Der Nationalsozialismus verhieß schließlich eine Existenz frei von Widersprüchen und Ambivalenzen, ohne Auseinandersetzung mit sich und seinen widerstrebenden Regungen – Adornos „kritische Selbstreflexion“. Die kollektive Vorstellung, das *Böse* und *Unreine* sei außerhalb, nämlich bei den Jüdinnen und Juden, führte in letzter Konsequenz zur Vernichtung der TrägerInnen der eigenen unliebsamen Anteile. Als politische Religion oder transformiertes Christentum hat der Nationalsozialismus nicht nur die paulinische Idee[39] der Möglichkeit zur menschlichen Vollkommenheit (*Reinheit*) radikalisiert, sondern auch den Hass auf diejenigen, die an diese Möglichkeit nicht glauben wollen oder können, die beharrlich an der Trennung zwischen *Gott* (*Gesetz*) und Mensch festhalten.
Über die Objektwahl dieses Hasses gibt auch Otto Weininger Auskunft:

> „Des Juden psychische Inhalte sind sämtlich mit einer gewissen Zweiheit oder Mehrheit behaftet. […] Diese innere Vieldeutigkeit, […] die Armut an jenem An- und Für-sich-Sein […] glaube ich als Definition dessen betrachten zu müssen, was ich das Jüdische als Idee genannt habe. […] Innere Vieldeutigkeit […] ist das absolut Jüdische, Einfalt das absolut Unjüdische.“[40]

Seit jeher personifizieren die *Juden* den Zweifel: „Der Jude glaubt an gar nichts, er glaubt nicht an seinen Glauben, er zweifelt an seinem Zweifel.“[41] Dem Narzissmus der *Reinheit* – Weiningers „Einfalt“ – sind die *Juden* eine permanente Kränkung. Als *Ungläubige* werden sie von *Gläubigen* gehasst, die damit Auskunft geben über ihren eigenen unbewussten Kampf, ihre „ambivalenten Gefühle Gott gegenüber zu verdrängen.“[42]

Urphantasie der Reinheit
Die antisemitische Gemeinschaft ersetzt im Unbewussten ihrer Mitglieder das verlorene Primärobjekt, ihr entsprechen die primärnarzisstischen Gefühls- und Bedürfnisqualitäten (Allmacht, Verschmelzung, Versorgtheit usw.). Sie ist so *rein* wie das mütterliche Paradies, in welches der primäre Narzissmus strebt. Neben

34 Juelich, Dierk: Abspaltung und Projektion - Zur Psychodynamik antisemitischer Strukturen, in: Schreier, Helmut; Heyl, Matthias (Hg.): Die Gegenwart der Schoah. Zur Aktualität des Mordes an den europäischen Juden. Hamburg 1994, S. 175-194; hier: S. 179. Es war das Judentum, das zuerst „alle Götter der Vorzeiten“ zu einem Gott verdichtet hat: „Es hatte den väterlichen Kern, der von jeher hinter jeder Gottesgestalt verborgen war, freigelegt; im Grunde war es eine Rückkehr zu den historischen Anfängen der Gottesidee. Nun, da Gott ein Einziger war, konnten die Beziehungen zu ihm die Innigkeit und Intensität des kindlichen Verhältnisses zum Vater wiedergewinnen. Wenn man soviel für den Vater getan hatte, wollte man aber auch belohnt werden, zum mindesten das einziggeliebte Kind sein, das auserwählte Volk.“ (Freud, Die Zukunft einer Illusion…a. a. O., S. 341) Was noch hier als Quelle kollektiven Narzissmus erscheint, die Auserwähltheit, die ja tatsächlich vor allem eine Last darstellt, sollte im Antisemitismus zu einem der neiderfüllten Hauptvorwürfe werden.

35 Vgl. Hegener, Wolfgang: Erlösung durch Vernichtung. Zur Psychoanalyse des christlichen Antisemitismus. Gießen 2004; Peham, Andreas: Vom Reinheitswahn zum Vernichtungswunsch. Christentum, Narzissmus und Antisemitismus, in: Context XXI, Nr. 8/2004, S. 4-8; Ders.: Von Paulus zu Luther. Der Protestantismus und die Erneuerung des Glaubens, in: ebd., Nr. 1-2/2005, S. 37-39; Bienert, Walther: Martin Luther und die Juden. Frankfurt a. M. 1982

36 Vgl. Freud, Die Zukunft einer Illusion…a. a. O., S. 346

37 Juelich…a. a. O., S. 181; vgl. Raguse, Hartmut: Psychoanalyse und biblische Interpretation. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermanns Auslegung der Johannes-Apokalypse. Stuttgart 1993, S. 155ff

38 Mitscherlich, Der Kampf…a. a. O., S. 51f

39 Überraschenderweise bejaht Freud nach seiner Kritik in den vorangegangenen Werken (z. B. „Das Unbehagen in der Kultur“) in seinem „Mann Moses“ den Apostel Paulus und seine theologischen Innovationen, wobei er nicht auf die Ersetzung des (jüdischen) *Gesetztes* durch den *Glauben* und die abstrakte *Liebe* u. ä. Problematisches abhebt (vgl. Peham, Vom Reinheitswahn…a. a. O.), sondern auf die Annahme, dass Paulus als erster das (universale) Schuldbewusstsein, welches vom Urvatermord herrühre, in Worte gefasst habe. Auch wenn die Antwort (die Illusion von der Möglichkeit der Sühne) falsch ist, so sei doch die Frage (nach dem Urverbrechen der Menschheit) richtig gestellt worden (vgl. Freud, Der Mann Moses…a. a. O., S. 244). Gänzlich anders gelagert ist die Apologie des französischen Ex-Maoisten Alain Badiou: Dieser affimiert gerade die problematischen Aspekte an der Paulus-Erzählung, allem voran dessen narzisstische Phantasie von der Selbst- und Neuerschaffung aus dem Nichts. Dieser voraussetzungslose Anfang, das Badiousche „Ereignis“ des Bruches mit den *Juden*, ihrer *Auserwähltheit* und ihrem angeblich todbringendem *Gesetz*, erinnert an die faschistische *Tat* oder zumindest an den Sorelschen *Mythos*. (Vgl. Badiou, Alain: Paulus – Die Begründung des Universalismus. München 2002)

40 Weininger, Otto: Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung. Wien 1947[28], S. 281f

41 Ebd., S. 279

42 Loewenberg…a. a. O., S. 1099

den Zweifeln und dem Unglauben werden im primärnarzisstischen Paradies auch alle verbotenen (schmutzigen oder *analen*) Triebregungen auf die *Juden* projiziert. Nur so kann an der Illusion der *Reinheit*, aber auch der des Besitzes der *Mutter* festgehalten werden. Als Schutz vor der Realität kommt ihr eine ähnliche Funktion zu wie dem Fetisch. Gleich dem Fetischismus ist auch die „Phantasmagorie der Reinheit“[43] hermetisch abgeschlossen: Der/die AntisemitIn vermag noch die größten Widersprüche und offensten Widerlegungen als Bestätigung in seinen/ihren Wahn einzubauen. Diese eingeschränkte Realitätswahrnehmung führt mit der Zeit zum Bruch mit der Wirklichkeit als Möglichkeit auch zur Erfahrung von Unlust und Mangel; schließlich wird mit dem *Juden* als Repräsentanten der *ödipalen* Realität diese selbst zum Feind, verdichtet sich der Antisemitismus zum Wahn. Die Sucht nach der *Reinheit*, die immer die Destruktivität als Kehrseite hat, verlangt geradezu nach dem *Unreinen*, das bei den Gruppenfremden gesucht und gefunden wird.[44] Die mit dem „Ideal der Reinheit“ verbundene „narzisstische Identifizierung“ ist aber „labil und durch Andersartiges leicht störbar. Die Störung wird projiziert und führt zu einem ungeheuer aufgeladenen Zerrbild des Fremden, der nun den Zusammenhalt bedroht.“[45] Tatsächlich kann der antisemitische Massenmensch Differenz, Kritik, Zweifel und Abweichungen nicht oder nur schwer dulden. Gleichzeitig ist er jedoch auf den bedrohlichen und *unheimlichen Fremden* fixiert, was den manischen Charakter seiner Beschäftigung mit den *Juden* erklärt. Er ist voller Angst, dass der andere, egal ob er auf seinem Anderssein beharrt oder sich der Assimilation beugt, die narzisstische Einheit der Identischen verschmutzt oder auflöst. Diese Angst wandelt sich zum Hass nicht nur gegen die *Juden*, sondern auch auf die Idee der Individualität und der Rechte des anderen (Besonderen), gegen die Hoffnung auf Freiheit und Gleichheit.

Christliche Ursprünge

Das Ausmaß der kulturellen Realitätstauglichkeit ist maßgeblich verantwortlich für die Bereitschaft zur Regression im Falle einer massiven narzisstischen Kränkung und/oder des Eintritts in eine Masse. Das Fehlen alternativer Verarbeitungsrahmen oder Sinnstiftungsangebote kann geradezu als Einladung zu antisemitischen Wahnbildungen angesehen werden. Insbesondere gilt: Je weniger Platz eine Religion oder herrschende Kultur den ambivalenten Gefühlen gegenüber *Gott/Vater* einräumt, desto größer der Hass der mit ihr Identifizierten gegen die *Ungläubigen*. Auf diese werden dann auch die nicht integrierten *vatermörderischen* Wünsche/Impulse projiziert. Weil das von Selbst- und Gotteszweifel, Anklagen und Selbstbezichtigungen geprägte Judentum diese destruktiven Phantasmen der Symbolisierung erschlossen hat, zieht es sich bis heute den Zorn derer zu, die diesen Schritt nicht gegangen sind. Wenn das *Wort* wieder *Fleisch geworden* ist, ersetzt das Wunsch- und Trugbild die Realität, das *Imaginäre* das *Symbolische*.[46] Horkheimer und Adorno stellen diese Desymbolisierung (*Konkretisierung*), die den Antisemitismus konstituiert, ins Zentrum ihrer vierten These:

> „Christus, der fleischgewordene Geist, ist der vergottete Magier. Die menschliche Selbstreflexion im Absoluten, die Vermenschlichung Gottes durch Christus ist das proton pseudos [erste Lüge, Anm. A. P.]. Der Fortschritt über das Judentum ist mit der Behauptung erkauft, der Mensch Jesus sei Gott gewesen.“[47]

Welche Eigenschaften dem *Juden* als dem „paradigmatischen Anderen“[48] des christlich (aber auch des islamisch) geprägten Unbewussten zugeschrieben werden, insbesondere der Grad und die Bedeutungen seiner *Fremdheit*, ist nicht nur von individuellen Faktoren, allen voran die jeweilige (Objekt-)Beziehungsvergangenheit und die aktuelle Krisenerfahrung oder narzisstische Kränkung, abhängig, sondern auch von sozialen und kulturellen (religiösen). Die jahrhundertealten antijüdischen Imagines prägen die inneren Bilder vom *Juden*. Zu diesen kulturspezifischen Objekten, auf welche die „primär nicht objektgebundene Aggression in […] kulturellen Lernprozessen […] fixiert [wird]“[49], tritt nun der/die AntisemitIn in eine spezifische (paranoide) Beziehung, die mit zunehmender Dauer und Heftigkeit durch die äußere Realität so gut wir gar nicht mehr beeinflusst wird.

Der *Jude* ist also nicht irgendein mit *Fremdheit* belegter anderer – er ist der *Unheimliche*, Repräsentant jener „Art des Schreckhaften, das auf das [verdrängte, Anm. A. P.] Altbekannte, Längstvertraute zurückgeht“[50]. Das *Unheimliche* an den antijüdischen Imagines baut auf der engen aber verleugneten Beziehung zwischen Christen- und Judentum. Die Nachgeborenen (AnhängerInnen der *Sohnesreligion*) versuchten, diese Beziehung zu durchtrennen, etwa durch Ersetzen des *Gesetzes* durch den *Glauben*. Je entschiedener die Abwehr des jüdischen Ursprungs der abendländischen Kultur, je totaler der Bruch mit dem *Gesetz*, desto unheimlicher und bedrohlicher die *Juden*.

Daneben ist das *Unheimliche* am *Juden* seiner Funktion als Projektionsfläche für verpönte (verdrängte) Wunschregungen der AntisemtiInnen zuzuschreiben. Davon rührt übrigens auch das unumstößliche *Wissen* der AntisemtInnen: Sie durchschauen den *Juden*, weil sie ihn selbst erschaffen haben.[51]

Weil nach psychoanalytischer Theoriebildung der Antisemitis-

43 Heim, Robert: Fremdenhaß und Reinheit - die Aktualität einer Illusion. Sozialpsychologische und psychoanalytische Überlegungen, in: Psyche – Z Psychoanal 46, 1992, S. 710-729; hier: S. 711

44 Grunberger, Dessuant…a. a. O., S. 12f

45 Bohleber, Werner: Die Konstruktion imaginärer Gemeinschaften und das Bild von den Juden- unbewusste Determinanten des Antisemitismus in Deutschland, in: Psyche – Z Psychoanal 51, 1997, S. 570-605; hier: S. 591

46 Vgl. Blumenberg, Yigal: „Die Crux mit dem Antisemitismus“. Zur Gegenbesetzung von Erinnerung, Herkommen und Tradition, in: Psyche – Z Psychoanal 51, 1997, S. 1115-1160; Braun, Christina von: Einleitung, in: Dies.; Ziege, Eva-Maria (Hg.): „Das „bewegliche“ Vorurteil“. Aspekte des internationalen Antisemitismus. Würzburg 2004, S. 11-42; Wurmser, Léon: Ideen- und Wertewelt des Judentums. Eine psychoanalytische Sicht. Göttingen 2001, S. 137

47 Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Frankfurt a. M. 1991, S. 186

48 Grunberger, Dessuant…a. a. O., S. 397

49 Mitscherlich, Alexander: Die Vorurteilskrankheit, in: Psyche Z Psychoanal 16, 1962, S. 241-245; hier: S. 242

50 Freud, Sigmund: Das Unheimliche (1919), in: Ders.: GW XII, S. 227-268; hier: S. 231

51 Strozier, Charles B.: Denkstrukturen des Fundamentalismus. Psychologische Überlegungen zu Gewalt und Religion, in: Psyche - Z Psychoanal 63, 2009, S. 925-947; hier: S. 935. Strozier spricht vom „Paranoiker“, der „den bösen Anderen [durchschaut], weil er ihn selbst geschaffen hat.“

mus „ein endemisches pathologisches Geschehen unserer Kultur“[52] ist, nimmt sie ihren Ausgangspunkt beim christlichen Gegensatz zum Judentum, dem (unbewussten) Konflikt zwischen *Sohnes-* und *Vaterreligion*. Damit stellt sie sich implizit gegen die ausgeprägte Neigung der Geschichtswissenschaft, eine strikte Abgrenzung zwischen den einzelnen Formen der Judenfeindschaft vorzunehmen. Vielmehr wird eine Kontinuität behauptet, ausgehend vom ersten antisemitischen Vorwurf – dem des Gottesmordes, jenem „Paradigma kollektiver Projektion der christlichen Völker, das unsere Geschichte bis in die Gegenwart bestimmt“[53]. Wie fast jeder antisemitischer Vorwurf beinhaltet auch und gerade der des Gottesmordes eine Projektion von verdrängten Schuldgefühlen: Wenn sich der „göttliche Heiland“ sich nicht für mich geopfert hat, sondern ein Mordopfer der *Juden* war, ist es nicht mehr meine mittelbare Schuld (Sündhaftigkeit), die den Tod Jesu notwendig machte, sondern die unmittelbare Schuld der *Juden*. Die „opfertheoretische Deutung des Kreuzestodes Jesu, deren […] paranoider Teil im Antijudaismus gewalttätig wurde“, dient der „kollektive[n] Ambivalenzmilderung“[54]. Das „christliche Ich“ versucht die durch die dauernde *imaginäre* Wiederholung der *Urtat* im österlichen Ritual noch vergrößerte Schuld „dadurch loszuwerden, dass es die Kreuzigung Christi durch die Juden betont.“[55] Diese (Blut-)Beschuldigung gilt als „Eckstein aller Feindseligkeiten der christlich geprägten Kultur gegen die Juden“[56] und kann mit Dan Diner als „sich in verschiedenen und jeweils zeitgemäßen Transformationen“ fortschreibender „Gründungsmythos einer ganzen Zivilisation“[57] betrachtet werden.

Massenbildung gegen die *Juden*

Es heißt nun nicht, der Kontinuitätsthese widersprechen, wenn man auf die (massenmörderischen) Spezifika des modernen und rassistischen Antisemitismus hinweist. Aus psychoanalytischer Sicht sind hier vor allem die neuen Organisations- oder Vergemeinschaftungsformen von Interesse. Tatsächlich betritt der moderne Antisemitismus die Bühne als Massenbewegung, was die Frage aufdrängt, ob es an und in der Masse etwas gibt, „was dem Antisemitismus halbwegs entgegen kommt.“[58]

In seiner Analyse von Massenphänomenen machte Freud die „Beobachtung der veränderten Reaktion des Einzelnen“[59] so bald er/sie Mitglied einer Masse wird. Die Massenbildung wirkt homogenisierend, ein vereinheitlichtes *Massen-Ich* tritt an die Stelle der unterschiedlichen Individuen. Dabei wird „der psychische Oberbau, der sich bei den Einzelnen so verschiedenartig entwickelt hat, […] abgetragen, entkräftet und das bei allen gleichartige unbewusste Fundament wird bloßgelegt (wirksam gemacht).“[60] Es ist die Last der Zivilisation oder *Kultur*, die beim Eintritt in die Masse abgeworfen wird, d.h. die Massenbildung wirkt befreiend: Das Individuum kommt „in der Masse unter Bedingungen, die ihm gestatten, die Verdrängungen seiner unbewußten Triebregungen abzuwerfen.“[61] Das *Massen-Ich* fällt also der Regression anheim. Ähnlich dem Zustand in der Hypnose oder im Traum „tritt in der Seelentätigkeit der Masse die Realitätsprüfung zurück gegen die Stärke der affektiv besetzten Wunschregungen.“[62] Das Realitätsprinzip gilt für die ungeduldige und reizbare Masse nicht mehr, sie hat zum Ziel die unmittelbare Befriedigung der *oralen Gier*: „Sie verträgt keinen Aufschub zwischen ihrem Begehren und der Verwirklichung des Begehrten.“[63]

Daneben unterliegt die Masse „der wahrhaft magischen Macht von Worten“[64]. Diese Macht nutzt geschickt der *Führer*, der von Erich Fromm als „magischer Helfer“[65] beschrieben wurde. Tatsächlich *hilft* er über verschiedene narzisstische Kränkungen, wie sie die Realität bereithält, hinweg. In einer Art „umgekehrter Psychoanalyse“ (Leo Löwenthal) nähert sich der *Führer* oder Agitator

> „seinem Publikum mit der genau gegenteiligen Intention, mit der Analytiker auf den Analysanden zu geht. Die neurotischen Ängste, die kognitiven Verunsicherungen und Regressionsneigungen werden aufgegriffen und mit dem Zweck systematisch verstärkt, den Patienten nicht mündig werden zu lassen.“[66]

Dieser *Führer* kehrt „einfach sein eigenes Unbewusstes nach außen“[67] und lädt dazu ein, seine pathologische innere Organisation (primitiver Spaltungen und falscher Verknüpfungen) kollektiv zu introjizieren.

52 Mitscherlich, Vorurteilskrankheit…a. a. O., S. 241

53 Beland, Hermann: Religiöse Wurzeln des Antisemitismus. Bemerkungen zur Freuds „Der Mann Moses und die monotheistische Religion und zu einigen neueren psychoanalytischen Beiträgen, in: Psyche – Z Psychoanal 45, 1991, S. 448-470; hier: 458

54 Ders.: Religion und Gewalt. Der Zusammenbruch der Ambivalenztoleranz in der konzeptuellen Gewalt theologisch/politischer Begriffsbildungen, in: Psyche – Z Psychoanal 63, 2009, S. 877-906; hier: S. 888

55 Wangh…a. a. O., S. 1164

56 Ebd., S. 1163

57 Diner, Dan: Der Sarkophag zeigt Risse. Über Israel, Palästina und die Frage eines „neuen Antisemitismus“, in: Rabinovici, Doron; Speck, Ulrich; Sznaider, Nathan (Hg.): Neuer Antisemitismus? Eine globale Debatte. Frankfurt a. M. 2004, S. 310-329; hier: S. 320

58 Fenichel, Otto: Elemente einer psychoanalytischen Theorie des Antisemitismus, in: Simmel…a. a. O., S. 35-57; hier S. 40

59 Freud, Massenpsychologie…a. a. O., hier: S. 77; Freud unterscheidet idealtypisch zwischen der Masse als „pathologische Gruppe“(Ernst Simmel) oder „Hetzmasse“(Elias Canetti) und als zivilisatorische Größe. Erstere seien „einfache(n), „unorganisierte(n)“ Massen“(ebd., S. 92), die in der Regel nur von kurzem Bestand sind; letztere „stabile(n) Massen oder Vergesellschaftungen, in denen Menschen ihr Leben zubringen, die sich in den Institutionen der Gesellschaft verkörpern. Die Massen der ersteren Art sind den letzteren gleichsam aufgesetzt“. (ebd., S. 90) Er differenziert daneben zwischen flüchtigen und dauerhaften, homogenen und heterogenen, natürlichen und künstlichen, primitiven und hoch organisierten und vor allem zwischen führerlosen Massen und solchen mit Führern. Hier interessieren vor allem flüchtige, homogenisierte und primitive Massen mit Führern und/oder einer Illusion (Ideologie). Zu deren Wesen gehört die Regression, welche „bei hoch organisierten, künstlichen (Massen, Anm. A.P.), weitgehend hintangehalten werden kann.“(ebd., S. 129)

60 Ebd., S. 78

61 Ebd., S. 79

62 Ebd., S. 86

63 Ebd,. S. 82

64 Ebd., S. 85

65 Fromm, Erich: Die Furcht vor der Freiheit. Zürich 1945, S. 173

66 Dubiel, Helmut: Das Gespenst des Populismus, in: Ders. (Hg.).: Populismus und Aufklärung. Frankfurt a. M. 1986, S. 33-50; hier: S. 42

67 Adorno, Theodor W.: Die Freudsche Theorie und die Struktur der faschistischen Propaganda, in: Ders.: Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft. Frankfurt a. M., S. 34-66; hier: S. 59

Die Mitgliedschaft in einer derartigen Masse oder „pathologischen Gruppe"[68] verschafft dem Individuum also vielfältigen Gewinn. Dieser besteht zunächst in der Verwerfung des Mangels, wobei die so entstehende Leerstelle (das sich öffnende Loch im Imaginären) mit kollektiven Größenphantasien zu füllen versucht wird. Mit dem Mangel wurde aber auch der „Vater"[69], der den Verzicht verlangt, verworfen. Insofern vermag der Massenmensch den Ambivalenzkonflikt (zumindest vorübergehend) zu lösen:

> „Durch Teilhabe am Kollektiv-Ich der Masse kann er die veräußerlichte elterliche Gewalt in zwei Teile spalten: in den Führer, den er liebt und in den Juden, den er haßt."[70]

Aufgrund der ihnen im antisemitischen Diskurs ausgehend vom Gottesmordvorwurf zugeschriebenen Machtfülle eignen sich *Juden* bestens als Ersatzautoritäten.
Mit der Rückkehr in die Verschmelzung mit dem primären Objekt (*Mutter-Kind-Dyade*), wie der Eintritt in eine Masse unbewusst erlebt wird[71], stellt sich das Gefühl der *Allmacht* wieder ein. Darum wirkt Massenbildung immer verführerisch, wie ein Sog. Viele Konflikte und Ängste bleiben jedoch auch in der Masse virulent.[72] Mehr noch: Gerade in der pathologischen Gruppe verdichten sich die Ängste und Phantasien einer Kultur, allen voran das Urphantasma der *verschlingenden Mutter*. Die Gruppendynamik aktiviert „oral-sadistische Phantasien und lässt sie ins Bewusstsein der Gruppenteilnehmer vordringen."[73] Auch die (narzisstische) Identifizierung der Gruppenmitglieder untereinander, die Schaffung eines imaginären Ersatzes für das erste verlorene Objekt, ist

> „von Anfang an ambivalent, sie kann sich ebenso zum Ausdruck der Zärtlichkeit wie zum Wunsch der Beseitigung wenden. Sie benimmt sich wie ein Abkömmling der ersten oralen Phase der Libidoorganisation, in welcher man sich das begehrte und geschätzte Objekt durch Essen einverleibte und es dabei als solches vernichtete."[74]

Der antisemitische Massenmensch löst diese Konflikte, indem er die aggressiven Anteile der Einverleibung, die *orale Gier*, auf die *Juden* projiziert. Das ist die psychologische Wahrheit hinter den Ritualmord- oder Blutbeschuldigungen. Der Antisemitismus erscheint nun auch als Projektion der aggressiven Einverleibung des Objekts, des der *Liebe* vorausgehenden psychischen Kannibalismus, auf welchen seine Subjekte regrediert sind.[75]
Schließlich weist Freud am Beispiel der religiösen *Massen* (Kirchen) auf ein weiteres zentrales Charakteristikum der Massenpsychologie hin:

> „Im Grunde ist ja jede Religion eine solche Religion der Liebe für alle, die sie umfasst, und jeder liegt Grausamkeit und Intoleranz gegen die nicht dazugehörigen nahe."[76]

An anderer Stelle wird er noch deutlicher, wenn er betont, dass

> „das Gemeinschaftsgefühl der Massen […] zu seiner Ergänzung die Feindseligkeit gegen eine außenstehende Minderzahl [braucht]"[77].

Tatsächlich scheinen in der abendländischen Kultur Jüdinnen und Juden als die *prototypischen Anderen* die Objekte des im Inneren der Masse nicht erlaubten Hasses darzustellen. Der Mechanismus der Projektion erlaubt es dabei, die Objekte des Hasses als seine Subjekte erscheinen zu lassen. Die antisemitischen Massenmenschen *erwehren* sich *der Juden*, von welchen sie sich verfolgt fühlen.
Schon zu Freuds Zeiten bestimmten aber bereits weniger die religiösen Massen den Alltag, sondern mehr die nationalisierten, wobei die Formen der Gemeinschaftsbildung frappierende Ähnlichkeiten aufweisen. Auch die Nation kann gegen die *Juden* konstruiert werden, und so ist zu recht auf den engen Zusammenhang zwischen Antisemitismus und (völkischem) Nationalismus, der im Europa der 1920er und 30er Jahre die Form einer politischen Religion angenommen hat, hingewiesen worden.[78] Wie bereits erwähnt, braucht es auch nicht länger einen *Führer*, um

68 Eine Gruppenbildung ist dann als pathologisch zu bezeichnen, „wenn sie dem ohnmächtigen Individuum vor allem dazu verhilft, unsublimierte und uneingeschränkt destruktive Triebenergien abzuführen". (Simmel a. a. O., S. 72)

69 Dieser „Vater"ist nicht identisch mit dem körperlichen Vater, sondern steht für die ganze symbolische Ordnung.

70 Simmel…a. a. O., S. 73; vgl. Bohleber, Werner: Elemente einer psychoanalytischen Theorie des gegenwärtigen Antisemitismus in Deutschland, in: Kiesel, Doron; Siegele-Wenschkewitz, Leonore (Hg.): Der Aufklärung zum Trotz. Antisemitismus und politische Kultur in Deutschland. Frankfurt a. M. 1998, S. 81-106; hier: S. 86

71 Vgl. Bohleber, Die Konstruktion…a. a. O., S. 588ff, ders., Elemente…a. a. O., S. 95. Sandor Ferenczi erklärte den Wunsch nach Rückkehr in den Mutterleib zum menschlichen Grundbedürfnis, und von Otto Rank stammt die These, dass dieser Wunsch aus dem unbewussten Versuch resultiert, das Trauma der Geburt zu überwinden. (Ferenczi, Sandor: Thalassa. Versuch einer Genitaltheorie, in: Balint, Michael (Hg.): Sandor Ferenzci Schriften zur Psychoanalyse. Auswahl in 2 Bde. Frankfurt a. M. 1972, Bd. 2, S. 333ff; Rank, Otto: Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse. Leipzig, Wien, Zürich 1924). Wie immer man auch zu diesen Autoren und ihren Thesen stehen mag, ihr großer (mit Melanie Klein zu teilender) Verdienst besteht in der Überwindung der Fixierung auf die Rolle des (ödipalen) Vaters und der Betonung der Bedeutung der Mutter und der Trennung von ihr.

72 Hinzu kommt ein spezifisches Schuldgefühl, welches sich im durch Massenbildungen charakterisierten Kulturfortschritt verstärkt: „Was am Vater begonnen wurde, vollendet sich an der Masse." (Freud, Sigmund: Das Unbehagen in der Kultur (1930), in: Ders.: GW XIV, S. 419-506; hier: S. 492) Dieses Schuldgefühl steigert sich dann „zu Höhen, die der Einzelne schwer erträglich findet" (ebd.) – und darum so gerne am *Juden* ausagiert.

73 Bohleber, Die Konstruktion…a. a. O., S. 588

74 Freud, Massenpsychologie…a. a. O., S. 116

75 Vgl. Simmel…a. a. O., S. 59; Arlow, Jacob A.: Aggression und Vorurteil: Psychoanalytische Betrachtungen zur Ritualmordbeschuldigung gegen die Juden, in: Psyche – Z Psychoanal 46, 1992, S. 1122-1132; hier: S. 1130

76 Freud, Massenpsychologie…a. a. O., S. 107. „Der Haß gegen eine bestimmte Person oder Institution könnte ebenso einigend wirken und ähnliche Gefühlsbindungen hervorrufen wie die positive Anhänglichkeit." (Ebd., S. 110)

77 Ders., Der Mann Moses…a. a. O., S. 197

78 Vgl. Mosse, George L.: Die Nationalisierung der Massen. Von den Befreiungskriegen bis zum Dritten Reich. Frankfurt a. M., New York 1993; Holz, Klaus: Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung. Hamburg 2001; Alter, Peter; Bärsch Claus-Ekkehard; Berghoff, Peter (Hg.): Die Konstruktion der Nation gegen die Juden. München 1999, insbes. S. 159-223

die Identifikationsprozesse und Regressionen auszulösen. Diese Aufgabe kann auch ein kollektives Ideal übernehmen: „Die Masse lechzt weniger nach einem Herrn als nach Illusionen."[79] Mit Chasseguet-Smirgel kann von der Existenz „virtueller Massen"[80] angegangen werden. Je nach Grad des Fanatismus, mit welchem dem Gruppen-Ideal gerecht zu werden versucht und die Gruppe selbst idealisiert wird, kommt es auch in diesen Massen zu den analysierten Prozessen.

Die Idealisierung der Eigengruppe (Nation) bedingt „die Abspaltung des Bösen und dessen Projektion auf Feinde."[81] Insbesondere die Vorstellungen von der eigenen Nation als *Blutsgemeinschaft* verstärken die Angst vor *Verschmutzung* und aktivieren die „Phantasie einer vorambivalenten narzisstischen Verschmelzung mit der Mutter"[82]. Zumeist in Verbindung mit organizistischen Gemeinschaftsbildern (*Volkskörper*) geben sie „auf der Phantasieebene einer Sehnsucht nach organischer Einheit und Vereinigung bzw. Verschmelzung Raum." Nun wird man zu einem

> „Glied eines großen Ganzen. Im Unbewussten der Individuen werden dadurch Phantasien aktiviert, die der frühinfantilen Mutter-Kind-Beziehung entstammen. Das Heimatland […] wird mit mütterlichen oder jungfräulichen Attributen ausgestattet."

Im leidenschaftlichen Aufgehen im völkischen Ganzen, gesteigert bis zur Bereitschaft des Selbst-Opfers,

> „wird die präödipale Vereinigung mit der Mutter wiedergefunden. […] Diese illusionäre, omnipotent narzisstische Dualunion bildet den Kern der Attraktion, die das Phantasma der Nation auf das Individuum ausüben kann."[83]

Grundlegung bei Freud

In den Gesammelten Werken Freuds findet sich die erste Erwähnung des Antisemitismus – abgesehen von einer Stelle in der „Traumdeutung"[84] – in einer Fußnote:

> „Der Kastrationskomplex ist die tiefste unbewußte Wurzel des Antisemitismus […]. Auch die Überhebung über das Weib hat keine stärkere unbewußte Wurzel."[85]

Hier ist der auch andernorts festgestellte Zusammenhang zwischen Antisemitismus und Frauenfeindlichkeit/Anti-Feminismus angedeutet.[86] Nach der Erweiterung des Konzepts der *Kastration*, wonach diese nicht den Verlust des realen Penis meint, sondern den von Macht oder grundsätzlich jede Grenze und Trennung, lässt sich an dieser These durchaus festhalten. Gegen die *symbolische Kastration* oder die Ausbildung eines *ödipalen* Über-Ichs, die notwendige Aufgabe der kindlichen Illusion der *Allmacht*, kann man sich nicht nur durch einen Fetisch, sondern auch durch narzisstische Identifikation schützen. Unter dem Stern einer Mutter-Imago (z. B. *Germania*) schließen sich die Identischen zum Bund oder zur *Bruderschaft* zusammen. Die männerbündische Idealisierung der (heiligen) *Mutter*, deren *Reinheit* nicht mit destruktiven Impulsen verschmutzt werden darf, geht einher mit Entwertung von *Weiblichkeit*. Der wie jeder Hass aus Angst geborene Frauenhass ist jene verschobene Wut, die sich ursprünglich gegen die (verschlingende) *Mutter* richtete.[87] Es handelt sich bei diesem Zusammenschluss um eine

> „narzisstische, auf Spiegel projizierte Regression […]. Diese Spiegel sind die Mitglieder einer ‚auserwählten Bruderschaft', die sich unter diesem Zwecke unter dem Schutz einer primitiven, narzisstischen magischen Mutterfigur bildet: eines Meisterdenkers, eines Idols, einer charismatischen Persönlichkeit, eines Messias, einer Religion, einer Ideologie"[88].

Aber nicht erst der Männerbund, sondern schon die pathologische Massenbildung an sich kann als primär-narzisstische Regression[89] begriffen werden. In deren Verlauf wird die Eigen-

79 Chasseguet-Smirgel, Janine: Das Ichideal. Psychoanalytischer Essay über die „Krankheit der Idealität". Frankfurt a. M. 1987, S. 86. Heinz Kohut verweist daneben auf die Möglichkeit, dass die Gruppenkohäsion dadurch hervorgebracht und aufrechterhalten wird, dass „dasselbe grandiose Selbst zum Gemeingut der Gruppe geworden ist." (Kohut, Heinz: Überlegungen zum Narzissmus und zur narzisstischen Wut, in: Psyche – Z Psychoanal 27, 1973, S. 513-554; hier: S. 552)

80 Chasseguet-Smirgel…a. a. O., S. 88

81 Bohleber, Werner: Nationalismus, Fremdenhaß und Antisemitismus. Psychoanalytische Überlegungen, in: Psyche – Z Psychoanal 46, 1992, S. 689-709; hier: S. 704

82 Ebd., S. 701

83 Ebd., S. 703f. Der Vorwurf an die Jüdinnen und Juden, zum Opfer und damit zur Staatlichkeit nicht bereit und fähig zu sein, gehört zum Standardrepertoire des modernen Antisemitismus. Ihre „Unfähigkeit [ ] zum Opfer" (Otto Weininger) macht sie zu den prototypischen und verweiblichten Anti-Helden. Vgl. Schiedel, Heribert: „Gegen die Zersetzung durch Intellekt und Trieb!" Zum Hass der Antisemiten auf die Nicht-Identischen, in: Context XXI, Nr. 2-3/2006, S. 20-24

84 „Die Bedeutung, welche die antisemitische Bewegung seither für unser Gemütsleben gewonnen hat, verhalf dann den Gedanken und Empfindungen jener früheren Zeit zur Fixierung."(Freud, Sigmund: Traumdeutung, in: Ders.: GW II/III, S. 202) Mit den „Gedanken und Empfindungen"meint Freud seine Identifikation mit dem jüdischen Feldherren Hannibal, seinem „Lieblingsheld"während der Gymnasialjahre. Dieser symbolisierte für Freud die „Zähigkeit des Judentums", während Rom für die katholische Kirche stand. Unmittelbar darunter erinnert sich Freud, wie er im Alter von zehn oder zwölf Jahren von seinem Vater erfuhr, dass dieser einmal als „Jud"insultiert und physisch attackiert worden war. Dass sein Vater vor dem Angreifer zurückgewichen war, schien dem Sohn „nicht heldenhaft"(ebd., S. 203): „Ich stellte dieser Situation, die mich nicht befriedigte, eine andere gegenüber, die meinem Empfinden besser entsprach, die Szene, in welcher Hanibals Vater, Hamilkar Barkas, seinen Knaben vor dem Hausaltar schwören läßt, an den Römern Rache zu nehmen. Seitdem hatte Hannibal einen Platz in meinen Phantasien."(ebd.)

85 Ders.: Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben (1909), in: GW VII, S. 241-377 ; hier: S. 271; vgl. Ders.: Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci (1910), in: GW VIII, S. 127-212 ; hier: S. 165

86 Auch Horkheimer und Adorno weisen auf diesen Zusammenhang hin: „Die Erklärung des Hasses gegen das Weib als die schwächere an geistiger und körperlicher Macht, die an ihrer Stirn das Siegel der Herrschaft trägt, ist zugleich die des Judenhasses." (Horkheimer, Adorno… a. a. O., S. 120) Vgl. Stögner, Karin: Über einige Gemeinsamkeiten von Antisemitismus und Antifeminismus, in: DÖW (Hg.): Jahrbuch 2005. Wien 2005, S. 38-51

87 Vgl. Piven, Jerry S.: Terrorismus als Religionsersatz, in: Auchter…a. a. O., S. 184-218; hier: S. 191

88 Grunberger, Dessuant…a. a. O., S. 70

89 Freud begriff die „Entwicklung des Ich" auch als „Entfernung vom primären Narzißmus"mittels der „Libidoverschiebung auf ein […] Ichideal". Diese notwendige Distanzierung erzeuge „ein intensives Streben"nach Rückkehr in den Idealzustand. (Freud, Zur Einführung

gruppe zum „Ersatz für das verlorene [mütterliche, Anm. A. P.] Objekt“[90]. Die Trennung (*Kastration*) wird rückgängig zu machen versucht, insofern wirkt die *Allmacht* verleihende Mitgliedschaft in solch einer Gruppe zunächst kontraphobisch.
Im „Unbehagen in der Kultur“ deutet Freud erstmals die psychische Funktion des *Juden* an, wenn er festhält, dass dieser „in der Welt des arischen Ideals“ „dieselbe ökonomisch entlastende Rolle“ wie der *Teufel* habe.[91] Erst im „Mann Moses“ wagt sich Freud vorsichtig an eine Analyse des Antisemitismus. Dabei geht er von dessen religiösen Wurzeln aus und liefert zunächst einen weiteren Hinweis auf den psychischen Kannibalismus (*oralen Sadismus*). So weist Freud darauf hin, dass der

> „Ritus der christlichen Kommunion, in der der Gläubige in symbolischer Form Blut und Fleisch seines Gottes sich einverleibt, Sinn und Inhalt der alten Totemmahlzeit wiederholt.“[92]

Diese Einverleibung geschehe hier jedoch „nur in ihrem zärtlichen, die Verehrung ausdrückenden, nicht in ihrem aggressiven Sinn.“[93] Die *oralen* Aggressionen werden im christlich geprägten Unbewussten abgespalten und auf die *Juden* projiziert. Der Vorwurf des Gottesmordes, der ja im Akt der Kommunion dauernd *imaginär* wiederholt wird, hat hierin eine unbewusste Ursache.
Vor allem aber drücke sich im (christlichen) Antisemitismus ein schlechtes Gewissen aus, welches der Aufstand gegen den *kastrierenden Vater/Gott* und die Vergöttlichung Jesu nach sich zieht.

> „Die Ambivalenz, die das Vaterverhältnis beherrscht, zeigte sich aber deutlich im Endergebnis der religiösen Neuerung. Angeblich zur Versöhnung des Vatergottes bestimmt, ging sie in dessen Entthronung und Beseitigung aus. Das Judentum war eine Vaterreligion, das Christentum wurde eine Sohnesreligion. […] In manchen Hinsichten bedeutete die neue Religion eine kulturelle Regression gegen die ältere, jüdische […]. Die christliche Religion hielt die Höhe der Vergeistigung nicht ein, zu der sich das Judentum aufgeschwungen hatte. Sie war nicht mehr streng monotheistisch, übernahm von den umgebenden Völkern zahlreiche symbolische Riten, stellte die große Muttergottheit wieder her und fand Platz zur Unterbringung vieler Göttergestalten des Polytheismus in durchsichtiger Verhüllung, obzwar in untergeordneten Stellungen. Vor allem verschloß sie sich nicht […] dem Eindringen abergläubischer, magischer und mystischer Elemente, die für die geistige Entwicklung der nächsten zwei Jahrtausende eine schwere Hemmung bedeuten sollten.“[94]

Hier muss ein wichtiger Aspekt ergänzt werden: Im Judentum wurde das Opfer sukzessive eingeschränkt, um schließlich ganz verworfen oder verinnerlicht zu werden. An die Stelle des äußeren (rituellen) Opfers, welches passives Leiden in aktive Lust verwandelt und somit der Neutralisierung narzisstischer Wut[95] dient, trat das *Gesetz* (moralisches Opfer). Dieser immense Triebverzicht scheint viele überfordert zu haben, und daher wurde der Kinder opfernde *Gott* wieder eingeführt und das Opfer im Prozess der Desymbolisierung und im *magischen* Ritual der Kommunion wieder etabliert. Hier ist auch die Suche nach äußeren Opfern (Sündenböcken) angesprochen, die immer dann einsetzt, wenn das innere abgelehnt wird. Der Antisemitismus erscheint nun als Ausdruck einer „Opferkrise“ und füllt in allen seinen Formen jene „Leerstelle, die das überwundene Opfer und den unsichtbaren Gott zugleich symbolisiert.“[96] Der Aufstand gegen das *Gesetz* oder Gewissen, welches nicht nur von den Nazis als *jüdische Erfindung* denunziert worden war, die Wiederveräußerung des Opfers ging Hand in Hand mit dem Mord an den RepräsentantInnen der Ödipalität, an denjenigen, die das Opferritual zuerst überwunden haben.[97]
Unter den zahlreichen Gründen des „Judenhasses“ hebt Freud einen heraus,

> „nämlich daß sie [die Jüdinnen und Juden, Anm. A.P.] allen Bedrückungen trotzten, daß es den grausamsten Verfolgungen nicht gelungen ist, sie auszurotten“[98].

Die fortdauernde jüdische Existenz allen Vernichtungsschlägen und jedem Assimilationsdruck zum Trotz kann sich der/die AntisemitIn nur mit der jüdischen Allmacht erklären.[99] Daneben paart sich hier ein vages und unintegriertes Schuldgefühl – nach Auschwitz: ein Schuldkomplex[100] – mit der Angst vor Rache, abgewehrt im Verfolgungswahn von der *alttestamentarischen Rachsucht*.
Schließlich sei der Antisemitismus motiviert durch „die Eifersucht auf das Volk, welches sich für das erstgeborene, bevorzugte Kind Gottvaters ausgab“ und welche „bei den anderen heute noch nicht überwunden ist, so als ob sie dem Anspruch Glauben geschenkt hätten.“[101] Dass der Glaube an diesen „Anspruch“ be-

---

in den Narzissmus a. a. O., S. 167)

90 Chasseguet-Smirgel…a. a. O., S. 85

91 Freud, Das Unbehagen…a. a. O., S. 479

92 Ders., Der Mann Moses…a. a. O., S. 190

93 Ebd., S. 193f

94 Ebd., S. 194. Daran anknüpfend formuliert Zizek: „Die verleugnete jüdisch-gespenstische Erzählung erzählt nicht die obszöne Geschichte von Gottes undurchschaubarer Allmacht, sondern gerade ihr Gegenteil, nämlich die Geschichte seiner Ohnmacht, die von den gängigen heidnisch-obszönen Supplementen verhüllt wird. Dasjenige Geheimnis, dem die Juden die Treue halten, ist also der Schrecken göttlicher Ohnmacht, und genau dieses *Geheimnis* wird im Christentum ‚offenbart'.“ (Zizek…a. a. O., S. 72)

95 Diese rührte aus der Hilflosigkeit angesichts der vielfältigen Bedrohungen durch die Naturgewalten. Undurchschaute gesellschaftliche Herrschaft hat die Natur als Auslöser dieser Bedrohungen abgelöst, was den gekränkten Narzissmus geradezu zum Signum der Moderne werden ließ.

96 Heim, Robert: Opferkult, Gewalt und ziviles Über-Ich. Psychoanalytische Kulturtheorie des Sündenbocks, in: Modena, Emilio (Hg.): Das Faschismus-Syndrom. Zur Psychoanalyse der Neuen Rechten in Europa. Gießen 1998, S. 358-389; hier: S. 382

97 Vgl. Heinsohn, Gunnar: Was ist Antisemitismus? Frankfurt a. M. 1988; Simmel…a. a. O., S. 84; Wurmser…a. a. O., S. 19ff

98 Freud, Der Mann Moses…a. a. O., S. 197

99 Vgl. Löwenthal, Leo: Falsche Propheten. Studien zum Autoritarismus, in: Ders.: Schriften Bd. 3. Frankfurt a. M. 1990, S. 91

100 Dieses spezifische Schuldgefühl wird von Adorno nicht zu Unrecht als neurotisch bezeichnet. Die Überwindung des Komplexes hängt an der Integration oder Annahme von Schuld „auch an dem, woran man im handgreiflichen Sinne nicht schuldig ist.“(Adorno, Theodor W.: Schuld und Abwehr, in: Soziologische Schriften II, in: GS 9.2. Frankfurt a. M. 1975, S. 121-415; hier: S. 320)

101 Freud, Der Mann Moses…a. a. O., S. 197

günstigt oder gar erst ermöglicht wird durch das Ressentiment der dauernd zu kurz Gekommenen muss hier gegen eine überstrapazierte Korrespondenztheorie des Antisemitismus betont werden. Zumal gerade psychoanalytisch orientierte Ansätze dazu neigen, den (religiösen, kulturellen) Besonderheiten der Jüdinnen/Juden (zu) großes Augenmerk zu schenken.[102] Auf jeden Fall ist es nicht als Schuldvorwurf gegen Jüdinnen und Juden zu verstehen, wenn Freud darauf hinweist, dass

> „unter den Sitten, durch die sich die Juden absonderten, die der Beschneidung einen unliebsamen, unheimlichen Eindruck gemacht [hat], der sich wohl durch die Mahnung an die gefürchtete Kastration erklärt und damit an ein gern vergessenes Stück der urzeitlichen Vergangenheit rührt."[103]

Schließlich kommt Freud zum „späteste[n] Motiv dieser Reihe": Man

> „sollte nicht vergessen, daß alle diese Völker erst in spät-historischen Zeiten Christen geworden sind, oft durch blutigen Zwang dazu getrieben. Man könnte sagen, sie sind alle 'schlecht getauft', unter einer dünnen Tünche von Christentum sind sie geblieben, was ihre Ahnen waren, die einem barbarischen Polytheismus huldigten. Sie haben ihren Groll gegen die neue, ihnen aufgedrängte Religion nicht überwunden, aber sie haben ihn auf die Quelle verschoben, von der das Christentum zu ihnen kam. Die Tatsache, daß die Evangelien eine Geschichte erzählen, die unter Juden und eigentlich nur von Juden handelt, hat ihnen eine solche Verschiebung erleichtert. Ihr Judenhaß ist im Grunde Christenhaß".[104]

Diese im ersten Moment vielleicht etwas verwirrende Aussage lässt sich dahin gehend verstehen, dass die *Juden* von AntisemitInnen unbewusst für die Zumutungen der Zivilisation oder *Kultur* verantwortlich gemacht werden: Der Hass auf den abverlangten Triebverzicht findet sich ein Ventil im Hass auf diejenigen, die das *väterliche Gesetz* repräsentieren. Der antisemitische Massenmensch identifiziert sich nicht mit diesem *Gesetz*, das nach der *symbolischen Ermordung* des *Vaters* angenommen (verinnerlicht) worden ist, sondern mit dem tyrannischen *Vater* selbst. Er rebelliert gegen die Beschränkungen des *Gesetzes*, wobei ihm der faschistische *Führer* vorangeht.

> „Psychologisch gesehen stellt der Faschismus eine Revolte von 'Brüdern' gegen die elterliche Autorität dar."[105]

Der *symbolische Vater* erscheint ihm als der eigentliche Unterdrücker, während die tatsächlich unterdrückende Willkür des *Führers* als wertvoll und befreiend erlebt wird. Der antisemitische Pogrom wird dann zu einem „großartigen Fest für das Ich" (Freud), weil dieses darin alle Triebhemmungen fallen lassen kann, in der Gewalt weiter mit dem Ideal der *Reinheit* verschmilzt.

Zusammenfassung und Präzisierung

Houston Stewart Chamberlain, gemeinsam mit seinem Schwiegervater Richard Wagner einer der Begründer der *arischen Religion*, wusste um die Herkunft des Über-Ichs aus der monotheistischen Introversion des Opfers[106]:

> „Die Juden waren es, die die permanente Furcht vor der Sünde in unsere fröhliche Welt brachten."[107]

Im abendländischen Unbewussten ist der *Jude* mit dem *Vater*/Über-Ich identifiziert, was durch die Überwindung des Opfers durch das Judentum gewissermaßen erleichtert wird.

> „Der Gott der Juden ist der Gott des Gewissens, der Triebbeherrschung fordert. Er ist die Vergöttlichung des Über-Ichs."[108]

Weil das Judentum genau das getan hat, was im Erleben des Kindes der *Vater* tut, wurde der Jude „zur Abreaktion des ödipalen Konfliktes und seiner Schuldängste gewählt"[109]. Grunberger spricht davon, dass das Judentum der/dem AntisemitIn „eine Ad hoc-Unterstützung"[110] für ihre/seine Projektionen bietet. Und tatsächlich heißt es nicht, die Jüdinnen und Juden für den Antisemitismus verantwortlich zu machen, wenn er auch als Reaktionsbildung auf den zivilisierenden Beitrag des Judentums verstanden wird. Hier wäre neben der Ersetzung des äußeren oder rituellen Opfers durch ein inneres oder moralisches, vor allem der strenge Monotheismus samt seinem Zwang zur Symbolisierung oder Abstraktion, die Hochschätzung der Geistigkeit und das dialogische Prinzip samt dem immanenten Zweifel, die strikte Trennung zwischen dem (eben auch triebbestimmten) Menschlichen und dem Göttlichen, die Trennung von Herrschaft und Heil, der Vorzug des Diesseits gegenüber dem Jenseits[111], das Primat der Idee von der Gerechtigkeit und vom Vorrang des Einzelnen/Besonderen gegenüber dem Allgemeinen sowie das hartnäckige Beharren auf Versöhnung und Befreiung (*Erlösung*) schon in dieser Welt zu nennen.[112]

Dass die Imagines des *Juden* im (abendländischen) Unbewussten mit denen des *kastrierenden Vaters* überlagert werden, unterscheidet den Antisemitismus vom Rassismus, der sich seine Objekte nur als kastriert (schwach) vorstellt.

> „Oft wird der Jude zum Ersatz für den verhassten Vater und nimmt in der Phantasie die Eigenschaften an, die zur Auflehnung gegen den Vater herausfordern: Kälte, Herrschsucht, ja sogar die des sexuellen Rivalen."[113]

---

102 Vgl. Claussen, Detlev: Über Psychoanalyse und Antisemitismus, in: Psyche – Z Psychoanal 41, 1987, S. 1-21

103 Freud, Der Mann Moses…a. a. O., S. 198

104 Ebd.

105 Löwenthal a. a. O., S. 58

106 Heim, Opferkult…a. a. O., S. 373ff

107 Zit. n. Berliner, Bernhard: Einige religiöse Motive des Antisemitismus, in: Simmel…a. a. O., S. 101-107; hier: S. 105

108 Ebd., S. 101

109 Grunberger…a. a. O., S. 266

110 Grunberger, Dessuant…a. a. O., S. 172

111 Wie heute todessehnsüchtige Islamisten den *Juden* vorwerfen, sie würden das Leben lieben, so hat auch Hitler ihnen jede Religiosität abgesprochen, weil ihnen „der Glaube an eine Jenseits vollkommen fremd ist. […] Tatsächlich ist auch der Talmud kein Buch zur Vorbereitung für das Jenseits, sondern nur für ein praktisches und erträgliches Leben im Diesseits."(Hitler, Adolf: Mein Kampf. München 1942, S. 336)

112 Vgl. Wurmser…a. a. O., S. 40ff

113 Adorno, Theodor W.: Studien zum autoritären Charakter. Frank-

Als solcher bedroht er die Heimat (*Mutter*) mit Schändung. Wie der/die *Dritte*, welche/r im heterosexistischen Patriarchat meist der *Mann/Vater* ist, die Symbiose mit der *präödipalen Mutter*, so stört der *Jude* die Identifikationsprozesse mit dem (nationalen) Kollektiv, das Urphantasma der Verschmelzung. Diese These trifft sich mit moderneren Ansätzen der Antisemitismusforschung, wonach der *Jude* nicht einfach ein *Fremder* ist, sondern der *Dritte* jenseits des *Eigenem* und *Fremden*.[114]
Im Kern des Antisemitismus wurden „mächtige Vorstellungen von Reinheit, Ganzheit, Unversehrtheit und ununterschiedenem Einssein" behauptet.

> „Diese sind deshalb so dominat, weil sie der Abwehr von Phantasien und Ängsten über Versehrtheit, Beschädigung und Begrenztheit, Trennung und Ausstoßung dienen, die, psychoanalytisch gesprochen in den Kontext von Kastrationsvorstellungen und Autonomiekonflikten gehören."[115]

Diesen Phantasien und Ängsten kommt universeller Charakter zu, was ihnen die Vorsilbe *Ur-* eingebracht hat.
Mit dem Antisemitismus korrespondieren *Urphantasien*, die allesamt um ideale Zustände kreisen, und die dazugehörigen Ängste, die vor allem in Krisenzeiten reaktiviert werden: Vollkommenheit und *Allmacht* (Verschmelzung mit der *Mutter*), *Urszene* (Ausschluss aus dem elterlichen Schlafzimmer[116]/Beobachtung der Eltern beim Koitus), *Kastration* (Trennung), Inzest[117], Geschwisterneid[118] und *Ödipus*.
Zunächst kennt das Kind keine (Geschlechter-)Differenz und keinen Mangel. Im Laufe der Entwicklung wird es mit dieser (*ödipalen*) Realität schmerzhaft konfrontiert. Die Angst rührt dann nicht einfach von der Kastrationsdrohung, vielmehr

> „erscheint die Möglichkeit des Misserfolgs der Einführung der Differenz in die Psyche des Subjekts, wenn die notwendigen Vorstellungen dafür fehlen: Das Kind hat das Symbolische nötig, um diese Differenz psychisch zu verarbeiten."[119]

Die Individuation ist also extrem krisenanfällig und angstbesetzt – daher die vielen Anstrengungen, ihr auszuweichen. Gerade der Antisemitismus erlaubt nun die Abwehr (*Vermeidung*) des *Ödipus*, er hat zu seinem Kern „die feindselige Besetzung und Zerstörung der väterlichen Repräsentanz"[120]. In einer Art „pseudo-ödipalem Kampf"[121] wird der *Jude* noch einmal *kastriert*, minderwertiger gemacht, so dass er nicht länger die narzisstische Illusion bedrohen kann.
Die aktualisierte Angst vor der *Kastration*, welche mit den verbotenen (*oral-sadistischen*) Wünschen und in anomischen Krisen[122] noch wächst, wird nicht erst durch den Antisemitismus abgewehrt, sondern schon im Prozess der Gruppenbildung von narzisstisch Identifizierten. Auch der in diesem Zusammenhang oft zu Tage tretende Männlichkeitswahn hat Züge des Fetischismus: Mit der „Überbetonung des Maskulinen"[123] wird die Kastrationsangst abzuwehren versucht.
Es stellt sich hier die nicht abschließend zu beantwortende Frage, inwieweit das (soziale/psychische) Geschlecht die Schiefheilung des Selbst auf Kosten von Jüdinnen und Juden determiniert. Grundsätzlich würde ich – im Falle seiner organisierten und historischen Formationen und nicht auf der Ebene der Einstellungen – eine männliche Überdeterminiertheit des Antisemitismus annehmen. Gleichzeitig kann mit Frenkel-Brunswick und Sanford davon ausgegangen werden, dass, „im Ganzen gesehen, der antisemitische Mann die gleiche Persönlichkeitsstruktur aufweist wie die antisemitische Frau. Es gibt aber einen wichtigen Unterschied. Die antisemitischen Mädchen zeigen eine konventionelle weibliche Fassade und sind dahinter voll von Aggression. Der antisemitische Mann versteht sich als männlich, aggressiv und hart gesotten, dahinter liegt aber der Wunsch nach Passivität und Abhängigkeit."[124] Entscheidend ist also nicht eine spezifisch weibliche oder männliche Psyche, wie dies etwa Margarete Mitscherlich suggerierte[125], sondern ein beiden Geschlechtern gemeinsamer Konflikt mit ihren jeweiligen Rollen.
Die Konfrontation mit der Geschlechterdifferenz, die bei Mädchen und Jungen den Eindruck des Mangels und narzisstische

furt a. M. 1999, S. 323; auch Klaus Horn betont, dass der Jude „im Unbewussten als Repräsentant der gehassten, mächtigen, verbietenden Anteile der Vaterimago"erscheint. (Horn, Klaus: Zur politischen Psychologie des Faschismus in Deutschland, in: Kühnl, Reinhard (Hg.): Texte zur Faschismusdiskussion. Bd. 1: Positionen und Kontroversen. Reinbek b. Hamburg 1974, S. 164-175; hier: S. 170)

114 Vgl. Holz, Klaus: Die Figur des Dritten in der nationalen Ordnung der Welt, in: jour fixe initiative berlin (Hg.): Wie wird man fremd? Münster 2001, S. 26-52

115 Bohleber, Nationalismus…a. a. O. S. 707

116 Vgl. Brainin, Elisabeth; Ligeti, Vera; Teicher, Samy: Vom Gedanken zur Tat. Zur Psychoanalyse des Antisemitismus. Frankfurt a. M. 1993, S. 47ff

117 Vgl. Theweleit, Klaus: Männerphantasien 1 + 2. München, Zürich 20022, Bd. 1, S. 114-145, S. 388-396

118 Den narzisstisch Identifizierten kann der andere nur als störend, als Konkurrent um die mütterliche Brust erscheinen. Der/die AntisemitIn bringt sich mit der Behauptung, die anderen würden bevorzugt und er/sie zu kurz kommen, „in die Position des „ausgeschlossenen Kindes"" (Lipowatz…a. a. O., S. 238). Zu Recht ist daher der Antisemitismus mit dem Geschwisterneid in Verbindung gebracht worden. (Vgl. Loewenberg…a. a. O., S. 1097; Arlow…a. a. O.) Der Neidproblematik kommt grundsätzlich ein gewichtiger Stellenwert bei in der Theoriebildung zu. Im Anschluss an Nietzsche kann das Ressentiment als verdrängter und dann wiedergekehrter Neid begriffen werden. (Vgl. Schultz-Venrath, Ulrich; Haubl, Rolf: Globalisierung und Terror - (Un-)bewältigter Neid als Ursprung von Krieg oder Zivilisation?, in: Auchter…a. a. O., S. 88-113 ; hier: S. 95)

119 Lipowatz…a. a. O., S. 236

120 Blumenberg…a. a. O., S. 1141

121 Grunberger, Dessuant…a. a. O., S. 335

122 Freud weist in seiner Fetischismus-Schrift darauf hin, dass nicht erst eine als bedrohlich erlebte Realität, sondern schon der ausgegebene „Schrei", „Thron und Altar sind in Gefahr", reiche, um insbesondere an Herrschaft libidinös eng gebundene Erwachsene in kindliche „Panik"zu versetzen, ihre Kastrationsangst zu aktualisieren (Ebd., S. 312). Je stärker sich jemand mit „Thron und Altar", also mit der gesellschaftlichen Autorität, identifiziert, desto panischer und irrationaler reagiert er/sie auf tatsächliche oder angebliche Gefährdungen dieser Autorität.

123 Wangh…a. a. O., S. 1157

124 Frenkel-Brunswick, Else; Sanford, R. Nevitt: Die antisemitische Persönlichkeit. Ein Forschungsbericht, in: Simmel, Ernst (Hg.): Antisemitismus. Frankfurt a. M. 1993, S. 119-147; hier: S. 143f.

125 Mitscherlich, Margarete: Die friedfertige Frau. Eine psychoanalytische Untersuchung zur Aggression der Geschlechter. Frankfurt a. M. 1987

Wiederverschmelzungswünsche hinterlässt, wird unterschiedlich verarbeitet. Während bei Mädchen

> „die regressive Sehnsucht nach der Mutter ihre Weiblichkeit nicht in Frage [stellt], sondern allein ihre Autonomie", bedrohen bei „den Knaben hingegen […] regressive Wünsche nicht nur die Autonomie, sondern auch die eben entdeckte und sich entwickelnde Männlichkeit. So kommt es, dass fast alle Männer während ihres ganzen Lebens durch Stress und Veränderung ausgelöste regressive Wünsche als große Gefahr erleben. Jungen und Männer, die ihre Männlichkeit aggressiv zur Schau stellen, kämpfen immer auch gegen ihre inneren regressiven Wünsche und Phantasien. […] Die Entwertung und Abspaltung der weiblichen Identifikationen helfen dem Jungen oder dem Mann, sein fragiles männliches Selbst intakt zu halten. Aus psychoanalytischer Sicht wird die These vertreten, dass der [rassistisch-antisemitische, Anm. A.P.] Mensch […] tendenziell einer ist, der auch die sexuellen Unterschiede ablehnt."[126]

Tatsächlich werden die AntisemitInnen

> „leicht *fanatisch*, denn sie erregen sich unbewusst, wenn sie den ‚anderen' wahrnehmen, weil jedes unterschiedliche Individuum […] sie an das für sie Unmögliche und Unheimliche erinnert – an die Existenz der Geschlechterdifferenz."[127]

Darin liegt die Strahlkraft der antisemitischen Illusion: Sie ermöglicht die Verleugnung der Differenz (um sie dann auf manifester Ebene umso stärker gegen Gruppenfremde zu behaupten), der *symbolischen Kastration* und des Mangels, verspricht *Reinheit* und die Wiedererlangung des *vorödipalen*, nicht durch das *väterliche Gesetz* beeinträchtigten Glückes.

Leicht überarbeitete und aktualisierte Version; Original aus: Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes (Hg.): Jahrbuch 2008. Schwerpunkt Antisemitismus. Wien 2008, S. 46-69.

Heribert Schiedel (Wien) hat am 21. November 2014 in Bremen einen Vortrag zum Thema „Marx und die „Judenfrage" – Chancen und Grenzen der Kritik der politischen Ökonomie zur Erklärung des Antisemitismus" gehalten. Am 22. November 2014 gab er anschließend in einem Tagesseminar eine Einführung in kritische Theorien über Antisemitismus. Siehe:
https://associazione.wordpress.com/2014/08/21/heribert-schiedel-wien-marx-und-die-judenfrage-chancen-und-grenzen-der-kritik-der-politischen-o%CC%88konomie-zur-erkla%CC%88rung-des-antisemitismus/
Der Text „Die erste Lüge. Eine psychoanalytisch orientierte Kritik des Antisemitismus" erschien erstmals 2008 im Jahrbuch des Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes, Wien 2008, S. 46-69. Wir danken dem Autor und dem *Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes (DÖW)* für die Erlaubnis zum Nachdruck.

---

126 Nadig, Maya: Geschlechtsspezifische Aspekte in fremdenfeindlichen Abwehrformen, in: Modena…a. a. O., S. 330-357, hier: S. 342f; vgl. Chasseguet-Smirgel…a. a. O., S. 39f

127 Lipowatz…a. a. O., S. 238

Rainer Trampert

Die Herren der Zinsen - Antisemitismus in Deutschland und anderen Staaten der Europäischen Union

Krisen waren immer ein fruchtbarer Acker für Verschwörungen, Propagandalügen, religiöse und esoterische Faseleien. Vor der Aufklärung sollten Juden Ernten verhext haben, nach der Aufklärung steigerte die Naturwissenschaft die Produktivität und maß den Charakter des Menschen an der Ohrlänge, in der modernen Krise teilen linke und rechte Antisemiten dümmlich oder aus Kalkül den Kapitalismus in Anlehnung an die falsche Kapitalismuskritik in einen schaffenden und einen raffenden, nehmen den schaffenden in ihre völkische Obhut und wähnen den raffenden in angloamerikanisch-jüdischen Händen. Die unwissenschaftliche Trennung bildet den Nährboden für die doppelte Propaganda: Sie bietet der kapitalistischen Mehrwertproduktion einen Schutzraum, indem sie die Schicht in der Fabrik oder auf dem Bau als das Produktive heiligspricht, und schiebt alles Ungemach auf die Finanzen und damit auf ein Bündel von antisemitisch konnotierten Krisenbegriffen: Spekulation, vagabundierende Finanzen, globale (internationale) Finanzen, Banken, Börsen, Wallstreet, New York, Zinsen. Wer will, findet in dem Topf ein Stichwort, das zu seiner Verkümmerung passt. So ist die Krise wie alles, was mit Geld zu tun hat und die Suche nach Schuldigen sprießen lässt, ein Fundus für antisemitische Verschwörungen, die sich mit dem Feindbild »Angloamerika« verbrüdern, aber nicht müssen. Im Unterschied zum »Juden« grenzt die Krisenpropaganda gegen die USA sich von einem wirklichen Weltkonkurrenten ab.

Die Trennung des Kapitalismus in den schaffenden und raffenden Sektor war bereits für die NS-Ideologie elementar, um die Massen an den »arischen« Wirtschaftsführer zu binden und Juden als zinstreibende, sich ohne Arbeit bereichernde Schmarotzer zu stigmatisieren. Halt so wie »in der Tier- und Pflanzenwelt das schaffende und das parasitäre Prinzip vertreten ist«, sagte der NS-Ideologe Alfred Rosenberg. Die Verschwörung ist eben nur ein waberndes Gerücht ohne Bodenhaftung, denn in Wahrheit schlichen parasitäre »Herrenmenschen« in der Reichspogromnacht mit den von jüdischen Familien schmarotzten Standuhren, Radios und dem Spielzeug der jüdischen Kinder durch die Nacht. Adolf Hitler hielt viel von Gottfried Feder und dessen Werk »Manifest zur Brechung der Zinsknechtschaft«, weil Feder »mit rücksichtsloser Brutalität den ebenso spekulativen wie volkswirtschaftsschädlichen Charakter des Börsen- und Leihkapitals« sowie den »Zustand der Völker, die unter der Geld- oder Zinsknechtschaft der alljüdischen Hochfinanz stehen«, festgestellt habe (»Mein Kampf«).

Dass Krisen sich »auf den ersten Blick« und damit oberflächlich »als Kreditkrise und Geldkrise« darstellen (Marx), wird von linken, rechten und bürgerlichen Verschwörungsideologen zum Vorwand genommen, den Kapitalismus aufzuspalten und nutzbar zu machen für die Propaganda gegen die Wall Street, den angloamerikanischen Kommerz oder New York, wo Eingeweihte Juden an der Macht vermuten, und auch, um von der wahren Diktatur abzulenken, die noch immer in den Betrieben herrscht. Oskar Lafontaine behauptet: »Erst wenn die Diktatur der Finanzmärkte gebrochen wird, kann (…) die Demokratie wieder hergestellt werden«, und spricht verschwörerisch von der »gekauften Republik«. Mit Ausnahme seiner Partei würden alle Parteien »aus der Finanzindustrie gesponsert«. In Wahrheit standen VW, Siemens und andere Wertschöpfer bei allen Spendenskandalen in der ersten Reihe und werden die Leute in der Frühschicht, auf dem Bau, in der Bank oder im Werbebüro auch dann keine Demokratie haben, wenn die Finanzmärkte vom Staat reguliert sind. Das Gerede von der Diktatur der Finanzmärkte hat nur einen Sinn: den Mythos vom bösen raffenden und guten schaffenden Kapital am Leben zu halten.

Die Aufspaltung ist wissenschaftlich falsch, weil Industrie, Dienstleistungen und Finanzwelt sich gegenseitig durchdringen und beaufsichtigen. Und auch moralisch absurd, denn man müsste Spekulanten für moralischer halten als Unternehmer, die ihr asoziales Dasein offenbaren, indem sie andere Menschen für sich arbeiten lassen. Das ist wahres Schmarotzertum. Winkt kein adäquater Profit in der Produktion, ist der Unternehmer genauso schnell mit der Spekulation im Bund wie der Banker, um das Geld zu vermehren. Die großen Konzerne sind inzwischen ihre eigenen Banken, um sich mit Anleihen zu refinanzieren, und selbstverständlich kauft und verkauft der Unternehmer Firmen wie die Private Equities (»Heuschrecken«). Wohin soll der AppleKonzern sonst mit seinem Barvermögen von 160 Milliarden Dollar? Der ganze Komplex aus Industrie, Handel, Banken und Staat ist zusammengewachsen. Der Staat hilft der nationalen Wirtschaft im Inland, indem er für den Betriebsfrieden sorgt, im Ausland, indem er ihr die Wege für seine Expansion ebnet. Andersrum versorgt das Kapital den Staat und vergütet das politische Personal mit Rentenverträgen. Beide gehören zur herrschenden Klasse, aber der Vorstandschef kassiert Millionen, der Kanzler, der ihm den Weg bis China öffnet, viel weniger. Die Staffelung wahrt den demokratischen Schein. Die Massen ahnen, dass sie nicht der Souverän sind, und wollen sich am gewählten Personal rächen dürfen. Es soll schlecht bezahlt werden und moralischer sein als sie. Die Wirtschaft weiß das und gleicht den Verlust aus. Während der Amtszeit mit einer Loge beim Opernball, danach mit einem Berater- oder Managervertrag.

Die Verbindung zwischen Straße und Salon

Nicht jedes Gerücht über Juden bedarf der Krise. Dafür ist der Antisemitismus eine zu stete und üppig sprudelnde Quelle des Unheils. Aber die Aggressionen, die von der Angst vor Inflation, Währungsreform, Geld- und Existenzverlust herrühren, schwellen in der Krise an, suchen Ventile und mischen sich in Europa mit dem im arabisch-islamischen Raum tief verwurzelten Wunsch, Juden zu vertreiben. Nachdem sie aus den meisten arabischen Ländern verschwunden sind, geht es nun gegen die in »Israel«. Eine Antwort auf die Frage, ob der Antisemitismus in Europa in der Krise angewachsen ist, geben am besten Jüdinnen und Juden selbst. Der Antisemitismusbericht 2013 der European Union Agency for Fundamental Rights (Agentur der Europäischen Union für Grundrechte), kurz: FRA, hat 6000 Jüdinnen und Juden in den acht europäischen Ländern Belgien, Frankreich, Deutschland, Ungarn, Italien, Schweden, Großbritannien und Lettland, in denen die meisten Juden wohnen, befragt. 76 Prozent antworteten, dass der Antisemitismus

in den vergangenen fünf Jahren stark angestiegen ist, 33 Prozent leben ständig mit der Angst, einer antisemitischen Attacke zum Opfer zu fallen, die Hälfte erwartet, innerhalb eines Jahres Opfer einer Hassattacke zu werden, 29 Prozent überlegen zu emigrieren. 80 Prozent der ungarischen Juden gaben an, dass sie von rechten Gruppen bedroht werden, während in Frankreich 73 Prozent und in Belgien 60 Prozent angaben, hauptsächlich von muslimischen Gruppen bedroht zu werden. Diese Zahlen sind in verschiedener Hinsicht beeindruckend. Sie erzählen von einem Leben in täglicher Unsicherheit und Schutzlosigkeit, führen die Bedeutung eines in jeder Hinsicht zu sichernden jüdischen Staates vor Augen und entlarven einmal mehr die Aussagen von Jürgen Habermas und Peter Sloterdijk (und tausend anderen Antiamerikanern), dass die Kultur in Europa und nicht in Amerika zu Hause sei, als Legitimation von rundum miesen Gesellschaften aus Größenwahn.

Der Antisemitismus markiert die größte Massenbewegung in Europa. »Weit über 150 Millionen Antisemiten leben in der EU, hat der israelische Antisemitismusforscher Manfred Gerstenfeld auf der Basis der von der Friedrich-Ebert-Stiftung initiierten Bielefelder Studie von 2011 und den Bevölkerungsziffern der entsprechenden Länder errechnet; so viele EU-Bürger nämlich sind der Meinung, Israel führe einen ›Ausrottungsfeldzug‹ gegen die Palästinenser« (Stefan Frank in Konkret 1/2014). Nach einer Forsa-Umfrage aus dem Herbst 2013 stimmen 70 Prozent der Deutschen der Aussage zu, Israel verfolge seine Interessen ohne Rücksicht auf andere Völker. Die Frage ist Teil des Problems. Die Befragten würden die deutsche Regierung, die aus Rücksicht auf Griechen und Chinesen handelte, selbstverständlich abwählen. Schon gar nicht berücksichtigt sie, dass die Wahrung der Interessen der PLO, Hamas und Hisbollah für Israel ein Selbstmordprogramm wäre. 57 Prozent der Deutschen glauben, Israel führe einen Vernichtungskrieg gegen die Palästinenser. Das sind erheblich mehr als im übrigen Europa und erklärt sich aus der deutschen Geschichte. Der Antisemitismus nach 1945 muss mit dem Wissen um Auschwitz fertig werden. Je völkischer der Deutsche fühlt, desto unerträglicher ist für ihn der Gedanke, dass seine Sippe auf hoher Zivilisationsstufe doch nur ein Bluthund war. Deshalb soll an den Juden unbedingt etwas dran sein.

»Wenn der Bürger schon zugibt, dass der Antisemit im Unrecht ist, so will er wenigstens, dass auch das Opfer schuldig sei.« (Adorno) Wohl auch deshalb stimmen 40,5 Prozent der Deutschen der Aussage zu, dass Israel »die Palästinenser im Prinzip so behandelt, wie die Nationalsozialisten die Juden«. Wer den Umstand, dass 20 Prozent der israelischen Bevölkerung Palästinenser sind, die in Israel arbeiten, studieren, zur Armee gehen, Richter sind, heiraten, Auto fahren, wohnen, baden, feiern, zur Schule gehen, Rente beziehen und sich ebenso vor Selbstmordattentätern fürchten wie Juden, gleichsetzt mit der systematischen Vernichtung aller Juden auf der Welt, ist von einer unheimlichen Mixtur aus Blödheit, Verbitterung, Vorurteil und Hass gezeichnet. Das also trifft auf fast jeden zweiten Deutschen zu. »Ein Deutscher ist ein Mensch, der keine Lüge aussprechen kann, ohne sie selbst zu glauben«, schrieb Adorno. Deshalb wirken Deutsche auch dann überzeugend, wenn sie puren Wahnsinn von sich geben. Wenn der Deutsche die Allmacht will, sagt er nicht: »Ich will allmächtig sein!«, sondern verbreitet das Gerücht, die Juden seien allmächtig, weshalb man sich sofort gegen sie zur Wehr setzen müsse. Die große Zahl der Zustimmenden führt zur falschen Gewissheit. Die Projektion ist das Verfolgen eigener Wünsche in anderen, ein Mechanismus, bei dem der Mensch das, was er für sich nicht gelten lässt, in sich verleugnet oder sich verbietet, um der Norm zu genügen, sich über die Verfolgung anderer abreagiert, denen er andichtet, sich das zu erlauben, was er sich verbietet. Vermuten die Leute seiner Umgebung dasselbe wie er, wird die Wahnvorstellung zur Gewissheit.

Antisemiten trauen sich wieder etwas. Nicht nur im Salon, in dem Martin Walser, Günter Grass und Jakob Augstein über antijüdischen Gedichten brüten, auch auf der Straße. Sie marschieren in Budapest, Berlin, Warschau und Paris. Das heutige Klima in Frankreich erinnert den Vorsitzenden des Dachverbands der jüdischen Organisation (Crif), Roger Cukierman, an »das Deutschland der dreißiger Jahre«. Genau an diese Epoche appelliert der Star-Komiker Frankreichs Dieudonné M'bala M'bala, ein antisemitischer Hetzer. Frankreich sei von Juden beherrscht, sagt er, und nennt sie auf der Bühne »Drecksjuden«. Er bedauert, dass es keine Gaskammern mehr gibt, obwohl er ihre Existenz und den ganzen Holocaust leugnet. Er wollte unbedingt Gast in der Morgensendung des jüdischen Journalisten Patrick Cohen sein. Als der ihn nicht einlud, sagte Dieudonné: »Wenn ich an Cohen denke, kommen mir unweigerlich die Gaskammern in den Sinn.« Die Leute amüsieren sich über ihn und seine Judenwitze. Sie können gar nicht genug davon bekommen. Der Höhepunkt seiner Show ist das Lied »Shoananas«, in dem er sich über Auschwitz lustig macht. Tausende singen mit. Die Veranstaltungen sind ausverkauft – auch in der Schweiz. Der von ihm erfundene »Quenelle«-Gruß, bei dem zum Zeichen des Judenhasses und des Vernichtungswunsches die linke Hand auf den zum gesenkten Hitlergruß durchgestreckten rechten Arm gelegt wird, ist inzwischen so populär, dass viele Jugendliche sich in den Straßen und auf Schulhöfen so grüßen und der prominente französische Fußballstar Anelka ihn nach seinem Tor für den englischen Club West Bromwich Albion den Zuschauern im Stadion zeigte. Ein Sponsor kündigte daraufhin seinen Vertrag. Die Banlieue-Jugend ist besonders begeistert, aber auch die Mittelschicht pilgert zu seinen Veranstaltungen. Jean-Marie Le Pen, der offen antisemitische Flügel der Le-Pen-Familie, ist Taufpate der Tochter von Dieudonné M'bala M'bala. Die französische Zivilgesellschaft lässt sich nirgendwo blicken. Vielleicht ist sie erschöpft vom Kampf gegen die Homoehe, vielleicht beginnt auch eine neue Dreyfus-Affäre.

Dieudonnés Gesinnungsmix ist ein Angebot für Antisemiten in den Migrantenszenen und für die, die ihre Solidarität auf Palästinenser einengen, ohne zu fragen, was die wollen. Meistens wünschen sie Linke zum Teufel. Die Szenen, die Dieudonné M'bala M'bala nachlaufen, sind gegen den Rassismus, der sich gegen Schwarze und Araber richtet, haben Sympathie für die Radikalität der Islamisten, lehnen den weißen Neokolonialismus ab, hassen Juden und vermuten, dass sie hinter allem stecken. Genau das Richtige für die beiden Frauen aus der Linkspartei, die mit der Gaza-Flottille 2010 zur Hamas vordringen wollten, damit der Weg für Waffenlieferungen frei ist, und die sich unter dem Deck verstecken mussten, weil die islamischen Krieger fanden, dass Frauen an Deck nichts zu suchen hätten. Für Linke, zumal für deutsche, hätten die Abschiedsrufe im Hafen von Istanbul: »Tod den Juden!« eigentlich genügen müssen, das Schiff zu verlassen. Die französischen Dieudonné-Anhänger leisten sich überdies die nationalistische Geste, die Marseillaise zu singen. Dieser wilde Politmix passt nicht zu den Salonrechten, die keine Schwarzen, Rumänen oder Muslime sehen wollen. Auf einer Demonstration in Berlin riefen arabische Frauen und Männer: »Juden, Juden, die Armee von Mohammed kommt!« und: »Deutschland! Deutschland! Sieh dich um, Israel bringt Kinder um« und: »Kindermörder! Kindermörder!« Eine Demonstrantin erläuterte der TV-Anstalt das Motiv ihres Hasses: »Im Untergrund sind die, und wir sind alles Marionetten, mit denen die spielen. Das geht alles von höheren Mächten aus. Ich will

jetzt niemandem etwas unterstellen, aber es geht mehr um Land gewinnen und um Geld.« Geld, Landgewinn, Allmacht! Sie wollte niemandem etwas unterstellen. Roger Waters von Pink Floyd ließ bei seinen Mammut-Events ein schwarzes Schwein als Ballon über die Köpfe der Fans kreisen. Auf dem Schwein waren die Symbole des Bösen, darunter der Davidstern. Nicht einmal die Israel-Flagge, sondern das Symbol, das Juden während der Naziherrschaft auf dem Jackett tragen mussten. Am Ende des Konzertes wurde das Schwein abgeschossen. Die Menge jubelte. Ein deutscher Pink-Floyd- Fan wurde gefragt, was das Schwein ausdrücken sollte. Er antwortete: »Faschismus im weitesten Sinne, alles, was uns Übles will.« Und der Davidstern? »Schwierige Geschichte, aber der gehört, glaube ich, mit zur Gewalt.«

Die antisemitische linke Mehrheit

Das deutsche Zentralorgan für antisemitische Attacs und Linke ist die Junge Welt (JW), die sich für links hält und deshalb nicht zu verwechseln ist mit der extrem rechten Jungen Freiheit, obwohl beide mit Juden nicht zimperlich umgehen. Die JW deckt in ihrer Ausgabe vom 9. September 2013 eine Verschwörung auf. Je weniger an dem Gerücht dran ist, desto detailgetreuer ist der Bericht. Die Amerikaner, schrieb sie, wollten Syrien angreifen und der Bundesnachrichtendienst (BND) und die Bild-Zeitung würden gemeinsam »Stimmung für den Angriff« machen. Bild habe nämlich unter Berufung auf den BND berichtet, dass ein Spionageschiff der Bundesmarine im östlichen Mittelmeer Funksprüche syrischer Kommandeure abgehört habe, die »von Präsident Baschar al-Assad die Zustimmung zu einem Giftgaseinsatz gefordert haben« sollen. Die JW vermutete sogleich eine jüdische Verschwörung: »Der BND arbeitet eng mit dem israelischen Mossad zusammen, der sogenannte Trojaner einsetzt, um andere Geheimdienste irrezuleiten.« Dazu verstecke der Mossad auf einer kleinen Insel vor der Küste Syriens unter einem »künstlichen Felsen« ein Gerät, das Meldungen auffange, die »von der Desinformationsabteilung des Mossad verschlüsselt ausgesendet« würden und nur von dem »Kommunikationsgerät« unter dem Felsen aufgefangen werden könnten. Das Gerät strahle den Text dann »auf einer anderen, offiziellen Frequenz im Feindesland aus«, die »wiederum von anderen Geheimdiensten aufgefangen« werde, zum Beispiel vom BND, der den Text dann an Bild gibt. Man muss die Psyche des Antisemiten nicht analysiert haben, um zu begreifen: Hier grassiert der Wahn. Dass den USA ein Angriffskrieg unterstellt wird, den sie auf keinen Fall wollten, nimmt man so hin. Aber warum rufen zwei befreundete Geheimdienste sich nicht einfach an, sondern führen sich unter dem Einsatz von Geräten im Meer gegenseitig in die Irre? Vielleicht aus Freude am Beruf.

Durchaus nicht selten taucht in der JW ganz unvermittelt der Jude auf. Werner Pirker schrieb über die Demonstrationen in der Türkei, die Regierung habe die Proteste nicht nur der Parkrodung zu verdanken, auch »Ankaras Politik der Einmischung in syrische Angelegenheiten wird von der türkischen Bevölkerung mehrheitlich abgelehnt«, und »Erdoğans neo-osmanische Ambitionen« fänden »unter seinen Landsleuten keinen Anklang. Dass diese abenteuerliche Politik im (…) Einverständnis mit Israel erfolgt, macht sie für die patriotischen Kräfte des Landes vollends unakzeptabel.« Plötzlich ist der Jude da! Nichts wies auf ihn hin und der Zusammenhang ist aus der Luft gegriffen. Die Türkei und Israel liegen im Streit. Mit dem Konflikt in der Türkei, der durch den Zusammenprall von Moderne, religiöser Regression und Korruption entsteht, hat Israel nichts zu tun. Israel ist schon gar nicht für die Islamisierung der Türkei und für die neoosmanische Politik zu haben, weil Palästina dann wieder ein osmanisches Protektorat wäre. Die Verschwörungsgeschichte gipfelt in der Behauptung: »Das syrische Gemetzel hat mit Israels ›Kriegseintritt‹ eine neue Stufe der Eskalation erreicht.« Hier verliert das Gerücht jede Bodenhaftung. In Syrien metzeln Assads Soldaten, die Hisbollah und diverse Jihadisten, die JW aber wähnt Israel da im Krieg!

Je mehr man sich der Israel-Kritik der Linken nähert, desto offensichtlicher wird, dass sie sich gegen alle Juden und die Existenz Israels richtet. Nie würde die linke Propaganda Garibaldis Bewegung für die italienische Nation anzweifeln, während der »Zionismus« bei ihr nicht als historische Bewegung für eine jüdische Nation vorkommt, sondern, um der jüdischen Nation die Legitimität abzustreiten, nur als Wurmfortsatz des Imperialismus und als Hauptfeind der Menschheit. Die antisemitische Linke fordert für Palästinenser den ganzen Staat, dasselbe Anliegen wird Juden ohne Rücksicht auf ihre Verfolgungs- und Pogromgeschichte, die in die nationalsozialistische Totalvernichtung mündete, bestritten – von Anfang an. Die KPD beschimpfte Zionisten 1925 als »Kettenhunde des englischen Imperialismus«. Heute sollen sie Handlanger des US-Imperialismus sein. Absichtsvoll soll der Jude es mit dem treiben, der den Weltmachtstatus hat, damit die Allmacht des Juden wabert. Während der antijüdischen Pogrome in Palästina schrieb die Rote Fahne 1929 frohlockend: »Der Araberaufstand wächst.« Der alte Wunsch vieler Linker, endlich einmal in der Mehrheit zu sein – beim Antisemitismus geht er in Erfüllung.

Dafür werden minimale linke Anliegen wie Demokratie und Humanismus preisgegeben. Die UN ist nicht ihre Organisation, aber wenn die UN, in der hundert Diktatoren sitzen, Beschlüsse gegen Israel fasst, beruft man sich auf sie, um den einzigen demokratischen Staat im Nahen und Mittleren Osten der Diktatur zu verdächtigen. Man verbündet sich mit solchen arabischen Fronten, die Israel beseitigen wollen, die jüdische Kinder, Frauen und Männer auf Marktplätzen und in Schulbussen in die Luft sprengen, jeden aus dem Gefängnis entlassenen Judenmörder enthusiastisch feiern und von demokratischen und humanistischen Ideen Welten entfernt sind. Die antisemitische Linke fordert selbst nicht die Beseitigung Israels, sie lässt es ihre Verbündeten aussprechen und unterminiert gleichzeitig Israels Existenz, indem sie Gerüchte verbreitet und seine angeblichen oder wirklichen Verfehlungen über alles in der Welt stellt. Selbst wenn es sich um selbstverständliche Sicherheitsmaßnahmen gegen Attentäter handelt. Die Verblendung geht so weit, dass die Attentate in der linken Berichterstattung nicht vorkommen oder als Widerstand glorifiziert werden.

In der Wochenendausgabe vom 4./5. Oktober 2008, die Krise war auf ihrem Höhepunkt, widmete die Süddeutsche Zeitung (SZ) dem ehemaligen Chef der US-Notenbank, Alan Greenspan, dem Sohn jüdischer Einwanderer, eine dreiviertel Seite. Ein großes Farbfoto zeigte seinen Kopf von der Seite. Unter dem Foto stand: »Der Herr der Blasen«, rechts neben dem Foto die Frage: »Ist er der Teufel persönlich? Alan Greenspan (großes Foto), 82 Jahre alt, Notenbank-Legende, trägt für viele Experten eine Mitschuld an der Finanzkrise. Jahrelang pumpte er Geld in den Markt und förderte die Immobilienblase.« Aus der Mitschuld wird eine Hauptschuld und am Ende die Alleinschuld: »Die Schatten, die sich knapp drei Jahre nach Greenspans Abgang auf sein Werk legen, werden immer größer.« Für eine wachsende Zahl bedeutender Personen sei er »sogar einer der Hauptschuldigen des Debakels«: »Es besteht kein Zweifel, dass Alan Greenspan die globale Finanzkrise auf dem Gewissen hat«, sagt »ein amerikanischer Nobelpreisträger«. Ein einzelner Mensch soll die Weltwirtschaft in den Abgrund gestürzt haben? Ein Professor von der European Business School wurde

aufgetrieben: »Greenspan hat die Krise erfunden.« Das auch noch! Man kann sich den Unterrichtsstoff der Business School lebhaft vorstellen. Wenn ein einziger Jude die Krise erfand, dann wird der Kapitalismus im Ganzen und an und für sich wohl krisenfrei sein. Dabei sei Greenspan gar nicht viel eingefallen, nur: »Zinsen senken«. Während die EZB in Europa mit Zustimmung der EU seit Jahren die Zinsen senkt, bis es kaum noch weiter nach unten geht, hat Greenspan – dasselbe getan. Doch die unterstellten Absichten unterscheiden sich. Während die EZB die Wirtschaft mit den niedrigen Zinsen ankurbeln wollte, hat Greenspan die Zinsen laut SZ gesenkt, »um die Börsen weltweit wieder auf Wachstumskurs zu bringen«.

Religiöse Erlöserrhetorik

Beide tun dasselbe, aber der Jude verfolgt damit die Absicht, die Börsenspekulanten mit Geld zu versorgen. Er habe Anleger »aus Festgeldern und Anleihen in Aktien« getrieben, weil »die Renditen bei Staatspapieren nicht mehr stimmten«. Getrieben hat er sie. Auch »die unseriösen Kreditvergaben und massenhaften Pleiten soll Alan Greenspan mit seiner Fed befördert haben«. Er ist der Allmächtige! Man hatte es geahnt. Die Kreditvergabe an Private und Unternehmen ist nun wirklich Sache der Geschäftsbanken und Firmenpleiten fallen nicht in seine Zuständigkeit. Nun interessiert uns noch: »Wie reagiert der viel Gescholtene? (…) Tenor seiner Aussagen: ›Ich bin unschuldig!‹ So versucht Greenspan, sein Lebenswerk zu retten: (…) Wie der ewige Optimist in die Zukunft blickt? Die jetzige Krise sei schlimmer als 1929, sagte er kürzlich. Vielleicht saß Greenspan vor dieser Analyse auch in seiner Badewanne. Und sah, wie eine Seifenblase platzte.« Der mächtige Jude, der Herr über Zinsen, der Macher aller Krisen, der »Ewige«, der sich den »Exzessen« verschrieb, sich aber nicht zu seiner Schuld bekannte.
Es war Günter Grass, der die große jüdische Bluttat erfand. Israel wolle das iranische Volk »auslöschen« und bedrohe den Weltfrieden, dichtete er. Er wollte die Juden unbedingt zu den Völkermördern zählen, um den deutschen Völkermord zu relativieren und um sich mit seiner SS-Vergangenheit zu versöhnen. Schon sein Weltfriede ist eine Lüge, die Millionen Kriegstote in Afrika für belanglos erklärt. Mit derselben Impertinenz türmen Antisemiten fiktive Opferberge auf, die Juden in künftigen Weltkriegen anrichten würden. Jakob Augstein, Mitinhaber des Spiegel, häufiger Gast im Fernsehen und auf Klausuren der Linkspartei, schwärmte, Günter Grass habe zu Recht geschrieben, dass Israel »den ohnehin brüchigen Weltfrieden« gefährde und einen Plan schmiede, der »das iranische Volk auslöschen« könne. »Dieser Satz hat einen Aufschrei ausgelöst. Weil er richtig ist. Und weil ein Deutscher ihn sagt.« Er dankte Grass, dass er es auf sich genommen habe, »diesen Satz für uns alle auszusprechen«. Religiöse Erlöserrhetorik! Grass hat ihm und den Deutschen den auf ihnen lastenden Fluch genommen. Sie können nun – unter Berufung auf ihren Nobelpreisträger – Juden des beabsichtigten Völkermords und der Gefährdung des Weltfriedens bezichtigen, können also die schlimmsten Taten der Deutschen auf Juden projizieren. Und so führe Netanyahu »die ganze Welt am Gängelband eines anschwellenden Kriegsgesangs«, schrieb Augstein in Anspielung auf den »Anschwellenden Bocksgesang« von Botho Strauß, mit dem der ausdrücken will, dass Stammeskulturen sich durch die Tötung Fremder naturhaft regenerieren.
Da den Juden weder Völkermord noch Weltkrieg anzulasten ist, konzipieren Augstein und Grass eine fiktive Welt, in der Juden es umso mörderischer treiben. Die realen Kriege stellen in der Scheinwelt des Antisemiten kein Risiko dar – es gibt sie nicht. Auch nicht die Opfer. Der Antisemit verhält sich zwangsläufig gegenüber Millionen Toten in Afrika rassistisch, weil ihm ein einziger, von Israel getöteter Hamas-Krieger wertvoller ist als eine Million Tote mit schwarzer Haut. Die Legende über das, was Juden anrichten können, impliziert die Notwendigkeit, sie in Ketten zu legen. Die gleiche Methode hat Hitler gewählt, als er im Reichstag die Juden für den nächsten Weltkrieg verantwortlich machte und ankündigte, dass sie ihre Tat bereuen würden. Während Grass Legenden in die Welt setzte, deutete Augstein die jüdische Weltherrschaft an: »Wenn es um Israel geht, gilt keine Regel mehr (…). Politik, Recht, Ökonomie – wenn Jerusalem anruft, beugt sich Berlin dessen Willen.« Deutsche Politik, Justiz, Wirtschaft – das alles soll von Jerusalem aus gesteuert werden? Ob dieser Ohnmacht stellt er verzweifelte Resignation zur Schau: »Israel bekommt das, was es will.« Erst hätten »die Deutschen Hunderte von Millionen überwiesen (…). Später haben sie U-Boote hinterhergeschickt.« Für Jerusalem setze man alle »Regeln der guten Haushaltspolitik und der marktwirtschaftlichen Ordnung (…) außer Kraft«.
Der antisemitische Verschwörunstheoretiker geht bei allem, was geschieht, von der Schuld des Juden aus. Selbst wenn die Hamas 20 Raketen in der Woche auf Israel abschießt, schreibt er sie einer Verzweiflungstat oder einem notwendigen Widerstand zu. Der verkehrte Opferritus impliziert, dass mit jeder Hamas-Rakete automatisch die jüdische Generalschuld wächst. Für Jakob Augstein zum Beispiel ist die Bewaffnung Israels nicht Schutz vor den Vernichtungsdrohungen, sondern eine Bedrohung für die Verkünder. So werde der Iran durch Israel »genötigt«, »eine eigene Bombe zu haben«, und jede Waffe für Israel erhöhe den Druck auf »arabische Nachbarstaaten, selbst zum Mittel der nuklearen Aufrüstung zu greifen«. Den erklärten Feinden Israels die atomare Aufrüstung ans Herz zu legen und Israel die Entwaffnung zu gönnen ist eine Dialektik, die gedanklich die Vernichtung der Juden in Kauf nimmt. Augstein scheut nicht einmal Begriffe, die Israel in die Nähe des Dritten Reichs rücken. Er propagiert Gaza als »Endzeit des Menschlichen«, als »ein Gefängnis. Ein Lager (!)«, wo Menschen »zusammengepfercht hausen«. Die Gaza-Bewohner haben eine Lebenserwartung von 74 Jahren, so hoch wie in Ungarn und höher als in der Türkei und über hundert Staaten, und sie können, wenn ihnen danach ist, Raketen auf Juden schießen. Man stößt bei Augstein auf alle modernen Kriterien des Antisemitismus: das Vorurteilssyndrom bis zu wahnhaften Projektionen, die modernen Synonyme für Judenheit: Israel oder Jerusalem, den Griff nach der Weltherrschaft, die Störung eines vermeintlichen Weltfriedens, die jüdische Verantwortung für den nächsten Weltkrieg, die Täter-Opfer-Umkehr bis zum unterstellten Völkermord, auf jüdische Blutbäder und Kindsmorde. Man sollte dem Simon-Wiesenthal-Center (SWC) dafür danken, dass sie die Weltöffentlichkeit auf den smarten antisemitischen Dauerhetzer aus Deutschlands Top-Medien aufmerksam gemacht haben.

Rainer Trampert (Hamburg) hat am 13. März 2015 in Bremen sein Buch „Europa zwischen Weltmacht und Zerfall“ vorgestellt. Siehe: https://associazione.wordpress.com/2015/02/02/rainer-trampert-hamburg-europa-zwischen-weltmacht-und-zerfall/
Der Buchauszug erschien erstmals 2014 als Dossier in der Wochenzeitung *jungle world*. Wir danken dem Autor, der *jungle world* und dem *Schmetterling Verlag* für die Erlaubnis zum Nachdruck.

Thomas Ebermann

Geschichte der antinationalen Linken

Ja - das war ein schöner Zwang, der auf mich ausgeübt wurde - ich habe die alten Bücher alle nochmal gelesen oder quergelesen, also: Die Kongreßreader der Radikalen Linken und des Konkret-Kongresses und das einzigartige Werk von Rainer Trampert und mir und vieles andere. Und nun hat man soviel gelesen und weiß: Eigentlich kann man den theoretischen Ansatz kaum referieren, sondern lediglich so etwas wie methodisches Herangehen oder Haltung. Ich bitte Euch also, zu berücksichtigen, daß Ihr nicht die Position in ihrer theoretischen oder analytischen Entfaltung kennen lernt, sondern nur - reinschnuppert. Deswegen lasse ich die Bücher, die man ja alle antiquarisch besorgen kann, nachher hier einen Augenblick liegen.
Zweitens: Mir ist das Referat ein bißchen lang geworden, deswegen arbeite ich vom Blatt lesend. Ich weiß, daß das stört - aber, wenn ich frei spreche, dann komme ich immer so ins Erzählen.
Der Ausgangspunkt der antinationalen Linken war die Erkenntnis und das Eingeständnis - also analytisch und emotional - einer Niederlage, und zwar einer welthistorischen Regression, die sich ab 1989 abzeichnete.
A) Es war also, oder würde bald sein, die ganze Welt unter Verfügungsgewalt des Kapitals. Eine Ambition, die seit 1917, mal kriegerisch, mal diplomatisch, mal ökonomisch verfolgt worden war, erfüllte sich. Diese Feststellung, das Registrieren dieses Triumphes des Kapitalismus, beinhaltet nicht eine Aussage über die Qualität des unterlegenen Lagers, die Qualität des „real existierenden Sozialismus“ also.
B) Deutschland vollzog die Wiedervereinigung, und zwar präzise nach den Modaliltäten, die seit der Gründung der BRD Staatsdoktrin waren, also als Anschluß oder Einverleibung der DDR. Das mußte bedeuten, daß die Restriktionen, die Deutschland auferlegt worden waren, also die begrenzte nationale Souveränität - z.B., daß keine Kriege geführt werden konnten, wie es Staaten vergleichbaren ökonomischen Gewichts angemessen erschien - überwunden werden würden und der Vergangenheit angehören sollten.
Die Deutschen sind ja für den Nationalsozialismus nicht bestraft worden. Im Westen war es karrierefördernder Vorteil, in der NSDAP gewesen zu sein, und in der DDR wurde die Schuld an eine winzige Herrschaftsschicht delegiert und so dem Proletariat und terminologisch auch der Bauernschaft Freispruch erteilt. Aber: Obwohl sie nicht bestraft wurden, haben die Deutschen sich ein Bestraftsein selbst attestiert oder suggeriert: Zum Beispiel, daß man ja leider nicht reden könne, wie einem der Schnabel gewachsen ist, wegen der hüben wie drüben stationierten alliierten Aufpasser, daß man bei staatspolitischen Entscheidungen seinen Standpunkt relativieren müsse an Anforderungen oder sogenannten Diktaten der Siegermächte - ganz ausgeprägt etwa bei den Wiedergutmachungszahlungen an Israel oder der Nichtverjährung von nationalsozialistischen Verbrechen. Immer war im Raum: Wir würden eigentlich gerne anders entscheiden, aber es gibt da Aufpasser. Und als die höchste und schärfste Bestrafung haben sie eben die deutsche Teilung interpretiert.
Neben dem materiellen Sieg, den diese Wiedervereinigung bedeutete, gab es also so eine Art sozialpsychologischen Mehrwert. Ab da wußte jeder: Man kann solche nationalsozialistischen Verbrechen begehen, ohne dafür bestraft zu werden, das wird jetzt als historische Tatsache sanktioniert.
C) Ein erheblicher Teil der Welt strukturierte sich neu, und zwar geradezu idealtypisch nach den Prinzipien der deutschen Ideologie. Also die Sowjetunion, Jugoslawien, die Tschechoslowakei und einiges mehr zerfielen präzise nach kulturell-ethnischen oder genealogischen Eigentümlichkeiten, also nach völkischen Kriterien. Als Unglücksfall galt in der allgemeinen Sicht, wenn ein „Volk“ auf verschiedene Staaten verteilt sei oder in einem Staat mehrere „Völker“ lebten. Die nationale oder nationalstaatliche Homogenität wurde apologisiert - ihr Gegenteil war das geschmähte und gegebenenfalls militärisch zu zerschlagende „Völkergefängnis“. Nationalismus also im engsten, im deutschesten Sinne, boomte. Einer der Gründe, daß die Begriffe „antideutsch“ und „antinational“ damals häufig synonym verwendet wurden, lag in der engen Beziehung, also der Verschränkung der Punkte B) und C), also im Bild der „Natürlichkeit“, gegen die zwar zeitweise, gegen die zwar temporär verstoßen werden könne, die sich aber doch immer wieder Bahn brechen muß. Die deutsche Wiedervereinigung war also die Wiederherstellung einer Natürlichkeit - biologistisch gefaßt in der Formel Willi Brandts: „Nun wächst zusammen, was zusammen gehört“ -, und der Zerfall der künstlichen Produkte oder „Völkergefängnisse“ war der gleichen Natürlichkeit geschuldet.
Da das marktwirtschaftliche Denken „erfolgreich“ mit „richtig“ gleichsetzt, und „erfolglos“ mit „falsch“, gerieten auch - und mußten das auch - die fehlerhaften, beschädigten, deformierten, manchmal ins Despotische transformierten Anläufe, eine klassenlose Gesellschaft zu errichten oder bloß ein menschenfreundliches Regime, in den Ruf, gegen die natürliche Ordnung verstoßen zu haben.
Bestätigt fühlte sich der angepaßte, der leistungsbereite, sich von allem Protest lebenslang fernhaltende Biedermann, der schon immer wußte, daß das zu nichts führt, und dieses schreckliche Selbstbewußtsein - biedermännische Selbstbewußtsein -, war auch die Struktur der Begegnung zwischen den BRD-Triumphatoren und denen ihr Empfangsgeld kassierenden Bürgern der DDR, die Belehrung erhielten.
Ich komme auf meinen einleitenden Satz zurück: Welthistorische Niederlage als der alles entscheidende Ausgangspunkt der antinationalen Linken.
Gestattet mir einen Umweg. Manchmal werde ich übrigens den Terminus „ich“ benutzen, nicht, weil ich mich so einzigartig interessant finde, sondern weil ich nicht vereinnahmen will.
Um 1990 war eine Grundstimmung obsolet, hinfällig, unhaltbar: Ich - oder wir - Linksradikale unterschiedlicher Provenienz hatten uns rund 20 Jahre als Bestandteil einer weltpolitischen Veränderung zum Besseren verstanden. Zu unterschiedlichen Zeiten, in unterschiedlicher Weise, in den ´70er Jahren zum Beispiel stark von der Hoffnung geprägt, daß die antikolonialen und anti-neokolo-

nialen Befreiungsbewegungen und ihre Siege in Vietnam, Lateinamerika und Afrika die Spielräume der imperialstischen Staaten so beschneiden könnten, daß die Metropolen in krisenhafte Prozesse geraten, welche emanzipatorische Auswege ermöglichen würden. Wir hatten uns ziemlich angestrengt und reingehängt, um im Proletariat ein nicht-sozialpartnerschaftliches Milieu zu konstituieren. Zeitweise hatten wir zum Beispiel in Hamburg einen Zuspruch von über 30 % für Listen, die von Linksradikalen initiiert worden waren, in industriellen Großbetrieben - trotz Gewerkschaftsausschluß. Es gab Erscheinungen von Massenmilitanz in den Neuen Sozialen Bewegungen, zum Beispiel in der Anti-AKW-Bewegung, und es gab in den `80er Jahren - auch das muß ich natürlich sagen - eine einigermaßen gute Parlamentsfraktion in der Hamburger Bürgerschaft. Jedenfalls war sie fern der „Standort"-Logik und den Anforderungen einer Kapitalismus-immanenten Regierungspartei. Das Verhältnis zu den, dem parlamentarischen Weg grundsätzlich kritisch gegenüberstehenden, Autonomen war gut. Also: Das Gefühl - das nicht nur aus der Luft gegriffene, eine nicht nur aus der Luft gegriffene Selbstüberschätzung - kann ich so bündeln: Von den rund 40 Jahren, die ich nun ungefähr erwachsen bin, fällt die Hälfte der Zeit meiner gesellschaftlichen Leidenschaften unter das Motto: Es ist jedenfalls - vielleicht - möglich, diese starren Verhältnisse zum Tanzen zu bringen, es könnte möglicherweise vielleicht später einmal um reale Hegemoniebewegung, um die Frage der Hegemonie gehen. Man verortete sich, das war aus dieser Position logisch abzuleiten, am äußersten linken Flügel realer Bewegungen. Dieses festzustellen, und zwar ganz ohne Spott und unangemessene Dissidenz heißt nicht, daß ich oder wir immer supergut drauf waren, sozusagen immer optimistisch, zuversichtlich, ungebrochen, des Weltgeistes und seines Rückenwindes sicher, ständig singend: Es hat jetzt angefangen, wir werden immer mehr. Das alles wirklich nicht, dafür waren die Krisen, die Brüche und das nicht Weiter wissen auch in diesen 20 Jahren oft viel zu fett. Und wir steckten Ende der ´80er in allerschwerster Ratlosigkeit - wir waren ja erschüttert von der gewaltigen Integrationskraft dieses reichen deutschen Staates und seiner Fähigkeit, ehemals latent Rebellisches zu zähmen und wieder einzugliedern. Wir wußten, wir haben bei den Grünen ausgespielt. Aber auch die Autonomen, mit denen wir uns in der Radikalen Linken zusammenfanden - zunächst nicht motiviert von der deutschen Wiedervereinigung -, konstatierten den gleichen Schwund in ihrem Lager.

Diesen Exkurs habe ich nur aus einem Grund gemacht: Nicht, um zu schmähen und nicht, um zu glorifizieren. Ich wollte sagen: Man stand tatsächlich vor einem über-individuellen, also nicht durch taktische Klugheit oder theoretische Korrektur behebbaren - Scherbenhaufen! Wer Erfolg im Sinne von Hegemonieverschiebung oder gesamtgesellschaftlichem Prozeß zur Bedingung, zur Voraussetzung seines gesellschaftskritischen Agierens machen würde, das wußten wir, wird damit aufhören. Es gab also so eine Art Notwendigkeit einer Besinnung, Reflektion, Neubestimmung - was mache ich, was machen wir - unter den Bedingungen einer nicht außer Kraft setzbaren Marginalität, Randständigkeit. Natürlich war diese Fragestellung - wie immer - nur die Fragestellung einer krassen Minderheit unter denen, die sich in der Selbstverortung Linke nannten. Die überwältigende Mehrheit faßte das historische Desaster überhaupt nicht als solches auf, sondern sprach und schrieb routiniert und wie immer unberührt von Chancen und Gefahren, die bekanntlich jeder Situation innewohnen. Hoch im Kurs stand in diesem Milieu auch die bittere rhetorische Formel vom „geduldigen Bohren dicker Bretter" und natürlich das Postulat, daß es von Anknüpfungspunkten an zwar unzulängliches, aber doch progressives Bewußtsein nur so wimmeln würde.

Ich will nun einige Bespiele berichten für - ich sage das einleitend - Haltungen, also nicht: theoretische Ausarbeitungen, die die Bereitschaft des antinationalen Lagers, oder jedenfalls eines relevanten Teils davon, wirklich nur schlaglichtartig beleuchten können.

Die Radikale Linke hatte ja eine ihrer programmatischen Erklärungen betitelt: „Wir wollen die Kraft der Negation sein!". Eine erkennbare Variante war das Hauptmotto des Konkret-Kongresses im Jahre 1993, das lautete: „Nein, wir lieben dieses Land und seine Leute nicht!". Die wohl größte antinationale oder gleichzeitig antinationale und antideutsche Demonstration am 12. Mai 1990 in Frankfurt stand unter der Hauptparole: „Nie wieder Deutschland!", und negatorischer kann ein Motto kaum sein, denn diese Parole postuliert ja kein anderes, besseres, friedliebenderes, nach einem anderen Paragraphen wiedervereinigtes Deutschland, sondern negiert selbiges. - Es war zugleich eine Parole oder ein Motto, das sozusagen unbefleckt war von der Hoffnung auf seine Realisierung. Rainer Trampert, einer der Redner der Abschlußkundgebung, formulierte das so:

> „Mir genügen jeweils deutsche Geschichte, hemmungslose deutsche Gegenwart und die Zukunftsvision, um zu sagen: Für die Menschen überall auf der Welt ist ein zerhacktes Deutschland das Beste. Wer sagt, das sei unrealistisch, hat Recht!"

- Einen ähnlichen Gedanken, sehr sorgsam darauf bedacht, den falschen Eindruck zu vermeiden, man stelle eine gesellschaftliche Macht dar, formulierte Hermann L. Gremliza auf dem Kongreß der Radikalen Linken 1990, als er sagte:

> „Was gäbe es dagegen zu tun? Mitmachen, um Schlimmeres zu verhindern, wie die approbierte deutsche Opposition rät? Mir scheint, das Schlimmste, was zu verhindern wäre, sind Illusionen, die sich die Nachbarn in Ost und West vom wundersam gewandelten Nationalcharakter der Deutschen machen könnten." „Wir dürfen nicht behaupten," fährt er fort, „daß die antinationale Opposition mehr ist als eine Gruppe hypermarginalisierter Outlaws - wie das Blatt der Sozialistischen Studiengruppen über uns schreibt. Immerhin stellt uns diese Einsicht aber vor die Aufgabe, zugunsten keiner wie auch immer gearteter Verbreiterung dieses Kreises oder gar einer sogenannten „Bündnisfähigkeit" die Radikalität der hier Versammelten zu domestizieren, dem Verlangen nach Quantität nicht die geringste Qualität zu opfern, also: Nein zu Deutschland - nicht, obwohl wir wissen, daß es nicht zu verhindern ist und bis zum letzten Augenblick noch so tun wollen, als ob - sondern weil wir es wissen und es auch sagen, unsere politische Ohnmacht nicht verbergen."

Diese Ohnmacht nicht zu verbergen: Das ging tatsächlich in zahlreiche demonstrative oder symbolische Gesten ein. Zum Beispiel, als sich die Gruppe um die Zeitschrift AK , „Analyse und Kritik", spaltete, hielten die Realisten es für ein gelungenes Argument gegen ihre Kontrahenten, diesen vorzuhalten: Wenn sie sich von den wirklichen geschichtlichen Prozessen und ihren Möglichkeiten absentieren wollten, also die nun einmal kommende Wiedervereinigung nicht mildernd gestalten wollten, dann sollten sie doch gleich auf die Bahamas gehen - sozusagen sich ins Wolkenkuckucksheim oder den Elfenbeinturm verziehen. Darauf nannte sich die abgespaltene Minderheit bzw. ihr Zirkular „Bahamas". - Eine ähnliche

Interpretation ist ersichtlich aus dem Untertitel des antinationalen Blattes „17° Celsius", das als Unterzeile prangen ließ: „Zeitschrift für den Rest" - was übrigens eine schöne Persiflage auf die Unterzeile der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" ist.
Um noch einen Augenblick bei der Haltung zu verbleiben, die später bei einem riesigen, wahrscheinlich Großteil verloren ging, vielleicht noch einige Zitate, die damals so eine gewisse Präambel- oder leitmotivische Funktion hatten für unsere Aufsätze politisch-theoretischer Art, z.B. das Adorno-Zitat:

> „Die fast unlösbare Aufgabe besteht darin, sich von der Macht der Anderen und der eigenen Ohnmacht nicht dumm machen zu lassen."

Die in dieser Sequenz behauptete Quelle der Verblödung - die Ohnmacht also -, fordert nicht nur Wertschätzung der Arbeit am Begriff oder Wertschätzung der Anstrengung des analytischen Begreifens, das auch gewiß - sondern sie bricht auch mit einem falschen, die Geschichte der Linken durchziehenden Ansehen der Theorie. Ich meine die Behauptung, die falsche Behauptung, daß die Theorie oder die Ideologiekritik ein Instrument oder eine Art Taschenlampe sei, die, sofern sie nur richtig ist, den praktisch erfolgreichen Weg erkennt bzw. ausleuchtet. Theorie kann richtig und wirkungslos sein.
Die Interpretation der Welt, das „sich nicht dumm machen lassen", stieg im Ansehen und damit erfuhr die letzte Feuerbach-These von Karl Marx, daß es nicht darauf ankäme, die Welt zu interpretieren, sondern sie zu verändern, in gewisser Weise Relativierung, man schätzte auch eine gute Interpretation der Welt.
Verworfen wurde die bei allen Bewegungs- und Bündnispolitikern so beliebte (ich meine das durchaus selbstkritisch) Bezugnahme auf eine Bemerkung von Karl Marx am Ende seiner Randglossen zum Gothaer Programm. Diese Randglossen, eine kritische und sehr akribische und ideologiekritische Auseinandersetzung mit dem Einfluß Lasalles auf die Sozialdemokratie seiner Zeit, bergen bei Karl Marx ja auch die Feststellung, daß ein Schritt realer Bewegung wichtiger sei oder schwerer wiege, als hundert Programme. Diese Winzigkeit geriet einer gewaltigen Masse an Bewegungs-Architekten und Bewegungs-Ingenieuren zur falschen Legitimation, es mit dem Inhalt nicht so genau zu nehmen, stattdessen der Zahl oder der mobilisierten Masse oder ihrer Militanz die Priorität einzuräumen.
Damit wurde gebrochen. - Und ich will noch ein letztes Zitat von Adorno, das den Selbstanspruch dieser neuen Strömung, glaube ich, ganz gut charakterisierte, weil es öfter auftauchte, und auch eine Schlüsselrolle im Vorwort zu dem Buch von Rainer Trampert und mir - „Offenbarung der Propheten" - spielt, vorstellen. Adorno schreibt:

> „Frei wäre erst, wer keinen Alternativen sich beugen müßte, und im Bestehenden ist es eine Spur von Freiheit, ihnen sich zu verweigern."

Die angebotenen Alternativen, denen sich intellektuell unterzuordnen selbst die Spur von Freiheit auszulöschen bedeutet, sind ja die großen ideologischen Stabilisatoren der demokratisch verfaßten, also nicht diktatorisch organisierten, Marktwirtschaft. Johannes Agnoli hat das detailliert in seinem Buch „Transformation der Demokratie" dargestellt. Ihre ideologische Wirkungsmacht, in die das bürgerliche Subjekt ja eingeübt ist, weil - unter den angebotenen Alternativen die bessere Variante auszusuchen, ist ja der tägliche Vorgang des Einkaufens. Welche Joghurt-Marke nehme ich, welches Angebot ist preisgünstiger?
Die ideologische Wirkungsmacht entfalten diese falschen Alternativen dadurch, daß sie, jedenfalls im Regelfall, a) tatsächliche graduelle Differenzen aufweisen, es also ein kleineres Übel wirklich gibt, und b) daß sie gleichzeitig die Grenzen definieren, in denen ein Standpunkt noch als vernünftig, rational, diskussionswürdig gilt. Und dieser Standpunkt kann eben nicht das große Nein zum Ganzen, die Verweigerung, die Negation sein. Nimmt man diesen Standpunkt ein, ist man verrückt, Utopist oder Ähnliches - also genau das, was die bürgerliche Gesellschaft niemandem zubilligt, es sei denn, in Ausnahmefällen den Künstlern.
Ich will nun einige Polaritäten, die damals speziell im Angebot waren und heute teilweise noch im Angebot sind - falsche Polaritäten -, nennen:
Damals sehr im Angebot war: Pogrom, brandschatzen, öffentlich vom Mob bejubeltes Niederbrennen von Asylbewerber-Zentren versus das Veranstalten von Lichterketten. Natürlich waren die Pogrome von etablierter Politik und Medien herbeigeredet und herbeigeschrieben: Das Boot sei voll, die Überflutung unerträglich, die Angst vor Überfremdung so legitim wie die Sorge um die Verausgabung staatlichen Geldes an minderwertige Fremde. Natürlich liegt für den, der ruft, und manipulativ dazu aufgerufen wird, zu rufen: „Wir sind ein Volk!" besonders nahe, daß mit jenen, die eben nicht zum deutsch definierten Volk gehören, besonders bestialisch umzuspringen sei, und selbstverständlich beinhaltet ja die gefeierte Überwindung der begrenzten nationalen Souveränität, daß die Konzessionen im Angesicht von Besatzungstruppen - also Aufpassern - , die die Deutschen der Tatsache des Nationalsozialismus unfreiwillig machen mußten, abgebaut werden, also Abbau des Asylrechts.
Die Lichterketten-Veranstalter nun hatten als ihren Konsens formuliert, daß die Novellierung, also die faktische Abschaffung des Asylrechts, nicht Gegenstand ihres Protestes sein sollte, sondern die Pogrome. Also der nicht staatlich, legal, ordnungsgemäß organisierte Schrecken. Starke Betonung lag auf der Rettung bzw. Wiederherstellung des Ansehens Deutschlands in der Welt und der damit zusammenhängenden Exportwirtschaft. Und öfter wurde auch erwähnt, daß doch der überwältigende Teil der Ausländer Steuern zahlend, Rentenkassen finanzierend und Bruttosozialprodukt steigernd sei. Das Angebotene versus: Eine solche Alternative nicht zu akzeptieren, sich nicht bei den Lichterketten einzureihen - ein übrigens sehr heftiger Streit damals, denn z.B. die Autonome Antifa wollte in ihrer Mehrheit den linken Flügel der Lichterketten bilden - scheint mir auch heute noch richtig.
Viele Konstellationen wiesen und weisen ja Ähnlichkeiten zum eben bebilderten Beispiel auf, ich betone, bevor ich weiter wirklich nur anreiße, daß, den angebotenen Alternativen sich zu verweigern, nicht, ganz und gar nicht Äquidistanz, also gleicher Abstand bedeutet.

Also: Zweitens.
Im Angebot war und ist die Frontstellung zwischen deutschem, einen wesentlichen historischen Hintergrund des Nationalsozialismus bildenden völkischen Nationalismus, also der behaupteten Unentrinnbarkeit der besonders wahnhaften Schicksalsgemeinschaft und - auf der anderen Seite des versus - dem republikanischen Nationalismus, der für sich ja beansprucht, die Unterordnung des Individuums unter die Belange der Nation ebenso unlöslich zu bewerkstelligen, sich aber als Willensgemeinschaft versteht, also jedenfalls theoretisch einer freiwilligen, bewußten, eben nicht bloß

schicksalhaften Zusammengehörigkeit der Staatsbürger naheliegt. Bemerkenswerterweise stimmt das Postulat des „Verfassungspatriotismus", also Habermas´ Variante, aus welchen Gründen wir auf Deutschland stolz sein sollen, mit dem klassischen Konstrukt der „Schicksalsgemeinschaft" in einem Punkt überein, nämlich in dem: Daß es den Deutschen bis 1989 an Nationalismus gemangelt habe, daß sie zu sehr auf Wohlstand, Selbstverwirklichung und so etwas fixiert gewesen seien. Dem wollten beide abhelfen.
Dieser Alternative galt und gilt Verweigerung. Ähnliches, weil eng an diesen Diskurs angelehnt, wäre zu sagen zur Polarität zwischen Pro-Westlern und Germanophilen - wenn Ihr immer bedenkt: Ich rede nicht von Äquidistanz.

Drittens.
Ein Versus zwischen Falschem und Falschem besteht meines Erachtens auch in der Gegenüberstellung von Neoliberalismus und Deregulierung auf der einen und sogenanntem Wohlfahrtsstaat bzw. Keynesianismus auf der anderen Seite.
Politökonomisch gesprochen, ist der Keynesianismus kein taugliches Instrument, die Krisenzyklen des Kapitalismus zu bändigen. Der antizyklische Eingriff des Staates über Investitionsprogramme oder sogenannte „Kaufkraftstärkung" verschiebt die dem Kapitalismus innewohnende Krise nur zeitlich zu einer größeren Entladung. Aber selbst wenn ich mit dieser analytischen Feststellung Unrecht hätte, was ich natürlich nicht habe, aber selbst wenn ich Unrecht hätte, wieviel Zerstörung von Menschsein, von Kreativität fand und findet denn statt in den Jahren des regulierten Kapitalismus, als die Lohnabhängigen auch nicht mehr als Anhängsel der Maschine waren, nicht mehr als variables Kapital, dem Verschleiß preisgegeben, der Konkurrenz und der durch die Art der Produktionsweise in ihr ganzes kaputtes, alle Bedürfnisse determinierendes Funktionieren gepreßt. Wer am Kapitalismus nur seine Krisenhaftigkeit kritisieren kann, ist kein Kritiker dieser Gesellschaftsformation.
Besonders perfide wird es, wenn die falsche Idealisierung der keynesianischen Epoche auch noch mit den positiven nationalen Eigenschaften Ausschmückung erfährt, also z.B. den „Rheinischen Kapitalismus" den Deutschen also apologisiert. Auch hier eine falsche theoretisch-analytische Position, in diesem Fall die falsche Behauptung vom Bedeutungsverlust der Staaten, sie seien zu bloßen Staubecken degradiert, eilfertig bemüht, einige Rinnsale der von ihnen unabhängigen Kapitalströme auf ihr Territorium zu lenken, was sich gerade ziemlich blamiert. Also, 700 Milliarden im ersten Zug ist nicht gerade Ausdruck von Hilflosigkeit! Also die falsche analytische Position erfährt eine viel gefährlichere nationalistische Transformation - nämlich die Sorge, ob das Kapital in Deutschland noch in deutscher Hand sei. Einhergehend mit der Behauptung, daß dann irgendwie Sozialverantwortlichkeit herrschen würde, während erst das fremde Kapital so richtig unangenehme Eigenschaften besäße, also in erster Linie auf das dem deutschen Unternehmer völlig fremde Ziel der Rendite abziele und dem dämonischen Shareholder-Value fröne. Eine falsche und gefährliche Gegenüberstellung beinhaltet hier das Versus zwischen national fundiert und anonym. Der anonyme Finanzmarkt mit all´ seinen Geheimnissen ist eben antisemitisch insofern konnotiert, als gerade das unfaßbare geheimnisvolle „Verschwörerische" und die Aufteilung in „schaffend" und „raffend" ein wesentliches Moment der Reproduktion von Antisemitismus ist. Wer Globalisierung sagt, möchte im Regelfall den zutreffenden analytischen Begriff der von nationalen Ökonomien veranstalteten Weltmarktkonkurrenz vermeiden. Denn: Spricht man in der analytischen Kategorie der Weltmarktkonkurrenz, also entlang der Frage, welchem Staat gelingt es denn, einen Reichtum-Transfer von woanders auf sein Territorium zu lenken, kann man, um es mal moralisch zu sagen, zum Beispiel Deutschland mit seiner Export-Quote nicht als Leidenden unter der Globalisierung sehen, sondern muß ihn einfach als Täter auf der Weltmarktkonkurrenz-Bühne betrachten.

Ein letztes falsches Versus unter Viertens:
Die Verweigerung einer letzten Alternative, einer falschen Alternative, soll nur angedeutet werden. Man kann übrigens auch Kriegsgegner sein, also die geostrategischen und machtpolitischen Faktoren eines imperialistischen Krieges von den verlogenen, z.B. menschenrechtlichen Begründungen zu scheiden verstehen, ohne dadurch Bestandteil einer Friedensbewegung werden zu können. Dieses gilt besonders dann, wenn die Friedensbewegung oder ihre Mehrheit oder ihre Hauptredner selbst einen zwischenimperialistischen Widerspruch in ein moralisches Urteil - im Regelfall der Behauptung der moralischen Qualität Deutschlands - verwandeln. Dies war bekanntlich im letzten Irak-Krieg mit den Danksagungen an Schröder und Fischer massiv der Fall.
Und ein letzter Verweis: Man kann den deutschen Anti-Amerikanismus übrigens auch scheußlich finden, ohne zu einer Idealisierung der US-amerikanischen Politik zu gelangen.
Die Radikale Linke hatte bekanntlich eine kurze Lebensdauer. Sie zerfiel. Die Spaltungslinien waren damals einerseits die neu und für uns nicht überraschend auftauchende Strömung des Bellizismus, also das Befürworten, Anfeuern, Überbieten des Krieges gegen den Irak im Jahre 1991 und das unbedingt Partei-sein-wollen in diesem Krieg, und zweitens ein Sog, den die PDS auf viele Mitstreiter der Radikalen Linken ausübte. Dazu später.
Ich möchte eigentlich die Problematik des Zerfalls gar nicht gerne bebildern an Kräften, die mir heute so fern stehen, daß ich sie sozusagen für nicht satisfaktionsfähig halte, daß eine Polemik mit ihnen den Zweck jeder Polemik, also daß die Reibung am kontroversen Argument den Streitenden selbst klüger macht, nicht mehr erfüllt. Wer etwa solche Bücher wie aus dem Umfeld der „Jungen Welt" zum irakischen Widerstand liest, in denen dieser apologisiert wird und als wichtigste sozialrevolutionäre Kraft in Nahen Osten die Hisbollah geadelt wird, der muß schon an sich eine Zuneigung oder ein Faible für Genuß- und Freiheitsverachtung, Unterdrückung von Frauen, Zerstörung von Individualität und für Antisemitismus in sich selbst haben. Sowas ist erledigt, obwohl ich weiß, ein paar von denen sind eigentlich besser, sie können nur nicht ertragen, als Nicht-Bestandteil weltpolitischer Polaritäten zu leben, sie brauchen einen großen Bruder oder einen starken Freund.
Ebenfalls erledigt für mich ist, wer desinteressiert an tatsächlichem Leid ist, das ja auch von den westlichen oder US-amerikanischen Armeen und ihren Verbündeten vor Ort verursacht wird. Wer also die Taliban schmäht, und zwar zu recht, und General Dosthum - den Warlord - für einen Mann der Aufklärung, Emanzipation und Befreiung erachtet, wie es die „Bahamas" getan hat, ... habe ich keine Lust mehr. Nur ein Zitat, um zu bebildern, was ich meine, um darzustellen, wozu Propaganda, also die Zurechtbiegung aller Tatsachen zum Zwecke ungebrochener Parteilichkeit, zum Zwecke der Herstellung von Identität und Zugehörigkeitsgefühl, führt, ein Zitat. Das Zitat ist von Thomas Uwer und Thomas von der Osten-Sacken und es handelt vom Irak-Krieg, sie schreiben:

> „Keine andere Intervention hat - von Somalia bis zum Kosovo und Afghanistan - derart tiefgreifende positive Veränderungen bewirkt."

Es fällt auf: Bei ihnen heißt der Krieg jetzt pflichtgemäß Intervention, nebenbei wird behauptet, die kriegerischen Veranstaltungen gegen Jugoslawien und in Somalia hätten positive Veränderungen herbeigeführt, nur eben nicht so tiefgreifende, und die Zahl der Toten, der aus dem Irak Geflüchteten, der auch unter der irakischen Regierung und ihren halblegalen Milizen Leidenden, die ja auch Tugendterror durchaus verbreiten oder bandenmäßig Loyalität organisieren, all das sei zu vernachlässigen. Auch das ist für mich erledigt.

Ich will eigentlich lieber etwas Komplizierteres, Subtileres erklären, und wähle ein ziemlich langes Interview oder Streitgespräch mit einer von mir - bitte beachtet das! -, mit einer von mir geschätzten Zeitschrift, die heißt „Phase 2" und ist aus dem Niedergang der Autonomen Antifa hervorgegangen, um einiges theoretisch zu reflektieren.

Das Gespräch hat zum Gegenstand, in einer falsch eingerichteten Welt, in einer verrückten Welt, die von nationalstaatlicher Fragmentierung geprägt ist, in der Nationalstaaten bzw. ihre Bündnisse und Zusammenschlüsse ihre materiellen Interessen ermitteln und auf Kosten Anderer diese gewaltsam zur Geltung bringen, die immanente Logik - also das, was Herbert Marcuse instrumentelle Vernunft nennt - dieser Staaten zu erforschen. Wir sind in dem Gespräch also in allerlei Weltgegenden argumentativ zugange - mal in Polen, mal beim Dalai Lama, mal in Pakistan. Wie es so ist - einiges versteht man nicht und man bemüht sich, nicht stammtischartig zu reden. Man versucht, geostrategische Ambitionen zu ermitteln, ihre ideologischen Beschönigungen zu destruieren und auch die neben der Kategorie des Interesses selbstverständlich bestehende Kategorie des Wahns, also z.B. des Antisemitismus, zu berücksichtigen. Es kommt dann zu einer Passage, in der ich auszudrücken versuche, daß der Gegner eines bestimmten Krieges sich ziemlich lächerlich macht, wenn er - wie das bürgerliche Bewußtsein es verlangt - seine Kriegsgegnerschaft eintauscht gegen ein konstruktiv-kreatives Erfinden einer irgendwie gearteten Nachkriegsordnung. Zum Beispiel auf dem Balkan: Wenn man doch Gegner der Zerschlagung Jugoslawiens war, kann man schwer noch mitdiskutieren, wie sich jetzt genau Mazedonien zu Bosnien-Herzegowina verhalten soll. Es liegt ja auch auf der Hand, um ein sachfremdes Argument zu benutzen: Wer Gegner der Atomenergie ist, schreibt nicht gleich die staatlichen Katastrophenpläne - wenn es dann hochgeht, so ein Ding.

Die Antwort, die Gegenposition, die meine - ich betone das nochmal, relativen Freunde aus der „Phase 2"-Redaktion formulieren, lautet: Welche politische Perspektive hat man denn da noch? Und: Ist die Verstrickung in die Debatte über das Alltägliche nicht vielleicht sogar die unbequemere Situation im Vergleich zur herkömmlichen antikapitalistischen Kritik der Linken? - Wer so redet, setzt ein a priori, behauptet von sich selbst, er brauche eine politische Perspektive, sonst erscheint ihm sein in-der-Welt-Sein sinnlos. Er braucht Parteilichkeit, kennt die - um es mal in klassischen Worten zu sagen - Position des revolutionären Defaitismus nicht. Das ist natürlich im Regelfall autosuggestiv, das ist selbstbetrügerisch, denn die „Phase 2" mit ihren vielleicht 1000 oder 2000 Lesern hat ja den gleichen Status wie ich, sie kommentieren nur, was in der Welt außerhalb ihrer und meiner Vorschläge und Wünsche vonstatten geht. Niemand, der Macht hat, hört zu, was die oder ich meinen. Ich will aber trotzdem, um die Subtilität dieser Differenz noch ein bißchen zu beleuchten - und nicht, weil ich mich gern selbst zitiere, wirklich nicht -, eine Passage aus diesem Streitgespräch vorlesen. Ich habe extra eine gesucht, wo ich auch ziemlich hilflos aussehe. Ich sage - so ein bißchen bilanzierend:

> „Die Welt ist so schrecklich multipolar, wie sich das die Kritiker der USA immer gewünscht haben. Sie ist gezeichnet durch das Ringen um geostrategische Vorteile, um Rohstoffquellen, um Zugang zu Öl und Gas, um dominante und unterlegene Währungen. Da werden abermillionen Menschen in Stellung gebracht, auch als Kanonenfutter und Humankapital. Der Islamismus ist eine Komponente in dieser weltweiten Konkurrenzschlacht. Wo er sich auf das Drangsalieren der eigenen Subalternen beschränkt, erfährt er Anerkennung durch den Westen, die Aufrüstung Saudi-Arabiens beweist das doch. Auch zukünftig werden Kompradoren natürlich disfunktional werden."

Es kommt die Antwort oder die Gegenposition:

> „Du sagst also: Es sind die imperialistischen Strukturen, wie man sie kennt, im Irak und Afghanistan genauso wie gegenüber Polen oder Rußland. In der Konsequenz heißt das dann: Es gibt keinen neuen Feind da draußen. Gegenüber der Position von Teilen der immer noch kritischen Linken, die den Krieg befürwortet, weil das realistisch sei und den Verhältnissen ohne wirklich progressive Kräfte gerecht werde, sagst Du, daß es für Dich auch kein revolutionäres Subjekt gibt. Was aber ist Deine politische Perspektive, die vielleicht auch noch Praxis zuläßt?"

Och, Mann ... Unterzeile so einer schönen Zeitung: „Zeitschrift gegen die Realität". Dreimal fällt das Argument, sie wollen realistisch sein. Was soll ich antworten? Ich sage:

> „Schade, daß ich nun auch noch beweisen soll, daß meine Perspektive auch noch Praxis zuläßt. Sie könnte - hypothetisch gesprochen - ja auch richtig sein, wenn der Weg zur Praxis versperrt wäre."

Dann komme ich wahnsinnig unter Druck und denke: Oooch, nicht schon wieder heute, daß ich der Praxisfeind bin! Und, obwohl ich das eigentlich gar nicht will, sondern verachte, lasse ich mich hinreißen, auch noch ein Beispiel für angemessene Praxis abzuliefern und sage:

> „Aber gut, ich unterwerfe mich Deiner Anforderung. Ich konstruiere eine kleine, einflußlose Gruppe, die etwa das Vorgehen im Irak der amerikanischen Einheiten ungefähr so kommentiert: (Ich mache also selbst eine Projektion, wie Ihr merkt:) Die sagen, das zynische Verhältnis zu dem Wort Kollateralschaden akzeptieren wir nicht. Wir wollen auch nicht akzeptieren, daß Späne fallen, wo gehobelt wird. Die Nonchalance, mit der die Interventionisten über das Leid und die Opfer des Krieges hinweggehen, ist mir unerträglich. Gleichzeitig fürchten wir uns vor den irakischen Staatsparteien. Wir kennen deren Verbindung zu den Milizen. Diese morden, und wo ihre Drohung so stark ist, daß kein Widerstand sich regt, herrscht Friedhofsruhe. Gleich groß ist unsere Angst vor dem irakischen Widerstand, ob er in Gestalt von Al Quaida, der abgetakelten Baathisten oder des Rates der Religionsgelehrten auftritt. Wir haben auch nicht vergessen, daß in den ´90er Jahren die beiden großen kurdischen Parteien, die jeweils Clans repräsentieren, aufeinander losgingen. Das hat Tausende das Leben gekostet, als Saddam Hussein auf die kurdischen Gebiete keinen Zugriff hatte. Es blieb unbe-

straft. - Und natürlich haben wir nicht vergessen, was das Regime Saddam Husseins, dessen Träger jetzt in Schlüsselpositionen zurückkehren, angerichtet hat, die Deportationen, die Zerstörung ganzer Landstriche. - Wir sind nur sieben! Dieses ist nur eine Botschaft im Internet. Wir wollen hier raus!“ Ich sage dann weiter: „Wer so etwas abdruckt, macht sich verdient, weil er nicht wissen will, wie stark die Kraft ist. Sie dürfen sieben sein. Auch, wer ihnen zur Flucht verhülfe und sich um einen gesicherten Aufenthalts-Status mühte, trotz aller Abschaffung des Asylrechts in Deutschland. Vielleicht ist das wenig Praxis, aber da wäre ich gern dabei. - Schon wer den Anspruch auf ein halbwegs geregeltes, nicht von Kampf und Racheparolen geprägtes Leben formuliert, ist meines Erachtens ein Leuchtfeuer der Vernunft gegen das Leiden und den irrsinnigen Terror.“

Dann sagt die Redaktion der „Phase 2“: „Also setzt Du auf Leidensdruck der Leute vor Ort.“ - Und das ist der Moment, wo mir nach einer Flasche Ouzo der Sinn steht!
Natürlich setze ich auf keinen Leidensdruck. Auswegsloses Leid ist eher der Produzent von Wahn als der Produzent des Wunsches nach Emanzipation. Ich setze übrigens auf gar nichts, was sich aus Elend oder soziologisch bestimmbarer Klassenlage ableiten ließe, auf keine daraus bestimmbare, historisch progressive, Geschichte determinierende Mission. Ich setze - und das ist das Dilemma - auf Aufklärung und Reflektion. Die Adressaten meiner Anstrengungen kenne ich nicht. Das nicht von mir erfundene Emblem der „Flaschenpost“ ist zutreffend.
In den Jahren nach 1989 hatten wir ja allerlei empirischen Grund, ein bestimmtes Paradigma von „Oben“ und „Unten“, von „Führung“ und „Masse“, das uns bis dahin durchaus geprägt hatte, selbstkritisch zu hinterfragen. Wer diese nationalistischen Ausbrüche, z.B. rund um das Brandenburger Tor, beobachtete, konnte keine Diagnose von Fröhlichkeit oder besoffener Harmlosigkeit erstellen. Der mußte sich fürchten vor diesem Triumphalismus, dessen aggressives Ziel die nicht Zugehörigen, die Ausländer und/ oder Asylbewerber sein mußten. Es war ein proletarischer Nationalismus und Rassismus in der Welt, wie er uns bis dahin unbekannt war, jedenfalls quantitativ. Unsere Demonstrationen waren, wie in den zwei Jahrzehnten zuvor niemals, vehement gegen die deutschen Massen und ihr Bewußtsein gerichtet, gegen die „Volksgemeinschaft“. Natürlich gab es immer Idioten, die haben trotzdem was falsches gerufen. Wir demonstrieren in Rostock und Lichtenhagen, und einige wollen anstimmen: „Ausländer sind die falsche Adresse, haut den Bossen auf die Fresse!“ - Natürlich gab es solchen Irrsinn, daß man nun auch noch den Rassisten berät, wen er verprügeln soll.
Die Haltung, die ich aber doch zeitweise für mehrheitsfähig halte, brachte uns bei denen, die nach entschuldigenden Formeln für den Massenrassismus und Nationalismus suchten, etwa die PDS, die Verständnis hatte, wenn „sozial Dequalifizierte“, wie es im Neuen Deutschland wörtlich hieß, „die nach jedem Strohhalm greifen und dabei manchmal auch einen Baseball-Schläger in die Hand nehmen“, oder autonome Strömungen, die in Rassismus eine fehlgeleitete Rebellion hineingeheimnisten - brachte uns bei diesen den Ruf ein, wir seien „umgekehrte“ oder „antideutsche“ Rassisten. Wir stigmatisierten die Deutschen kollektiv, und zwar unzulässigerweise. Das sozusagen umkämpfte Schlüsselwort war „Nationalcharakter“. Wer von einem Nationalcharakter spricht, also ein durch historische Besonderheiten entwickeltes besonderes Bewußtsein, erzeugt durch Niederlagen in Klassenkämpfen, erzeugt durch das Fehlen einer bürgerlich-demokratischen Revolution, erzeugt durch lange Perioden der Harmonie zwischen Adel und Bürgertum und der daraus resultierenden speziell deutschen Untertanen-Geisterei, von der Ablehnung von Zivilität zugunsten einer gepriesenen deutschen Kultur, in der die Seele oder das Gemüt fester verankert sei als im Universalismus - wer also eine Begründung des speziell deutschen Nationalismus, der sich über Blut/Sprache/Ethnie definiert, auch in Ermangelung eines staatlichen Territoriums, über das man ja so lange nicht verfügte - wer also die Tatsache, daß der Nationalsozialismus nicht zufällig in Deutschland veranstaltet wurde, sich bemüht, auch geschichtlich herzuleiten, wer also der Theorie des Sonderwegs eine gewisse, eingeschränkte Plausibilität zubilligt, ist kein Rassist, argumentiert nicht mit Genen. Der Vorwurf war instrumentell und konstruiert. Übrigens - den Mangel der Sonderwegs-These, ihre völlige Vernachlässigung der Tatsache, daß kapitalistische Produktionsweise und ihre Entmenschlichung des Menschen oder die Verdinglichung des Menschen einen erheblichen Anteil an der Erzeugung autoritärer, die faschistische Staatsform schätzender Charaktere hat, werde ich später noch kurz erläutern.
Viele Deutsche haben ja folgende Macke: Sie selbst sprechen, wenn sie über vermeintlich oder wirklich Positives berichten wollen, in permanent kollektiven Termini: „Wir“ müssen uns vor Überfremdung hüten, wir sind Weltmeister, wir sind fleißiger als ..., wir sind Papst, wir müssen aufpassen, wen wir einbürgern - usw. usw. - Nimmt man dieses „wir“ einmal rhetorisch auf und konnotiert es negativ, also etwa: Die Deutschen sind für Auschwitz verantwortlich! Oder: Die Deutschen führen sich im Urlaub auf wie Herrenmenschen - und so weiter, dann kriegt man die Ermahnung derer, die das Wir ständig im Munde führen: So dürfe man nicht reden, die deutschen Menschen seien doch sehr verschieden und überhaupt müsse man den Einzelnen betrachten!
Damit ist schon ein Wesensmerkmal des Nationalismus, und zwar nicht nur des deutschen, im Prinzip erklärt. Nationalismus ist - untrennbar! - die Bevorzugung der eigenen Nation vor allen anderen. Natürlich gibt es keinen Nationalismus ohne Geschichtsfälschung. Praktisch jeder Nationalismus macht die Nation älter, als sie ist, verlegt ihren Gründungsakt in irgendein Gemetzel im Teutoburger Wald oder in irgendein Adelsbündnis in Großbritannien. Die Akteure wußten gar nicht, daß sie irgendwas gründen. Es hat auch nur den Zweck, den Anschein von Ewigkeit zu verleihen. Das Ewige gilt bekanntlich als das Unentrinnbare.
Jedem Nationalismus, auch dem republikanischen, ist die Behauptung von Natürlichkeit innewohnend, denn der Nationalismus muß ja vergessen machen, welche sowohl gewaltsame als auch manipulative, also gesellschaftliche oder künstliche Akte von der Staatselite ins Werk gesetzt werden mußten, bis man den Patriotismus erzeugt hatte. Es ist ja tatsächlich ein weiter und manipulativer, Massen von Ideologie produzierender, Sakrales wie Hymne und Fahne ins Massenbewußtsein hebender Kraftakt, bis der Untertan der wichtigsten nationalen Maxime gehorcht - der krassen Relativierung seiner Interessen und Vorlieben an den Belangen der Nation, also der Opferbereitschaft für die Nation, der Bereitschaft, im Ausnahmefall gegebenenfalls für die Nation zu sterben, also selbst zu glauben: „Deutschland muß leben, und wenn wir sterben müssen!“
Diese letzte Pointe wird nicht immer und in jeder Situation bei jedem Einzelnen abgerufen, aber z.B. Soldaten bei ihrer Vereidigung schwören genau diese Selbstaufgabe. Aber es ist die letzte Konsequenz, wie pseudofröhlich der Nationalismus auch manchmal daher kommen mag, denken wir an die Fußball-Weltmeisterschaft und denken wir ans Schanzenviertel.

Was ich hier nur angedeutet habe, hat die antinationale, antideutsche Linke in zahllosen Reden, Broschüren, Artikeln, Büchern ausgeführt - meist ziemlich gut. Trotz aller geschilderten, berechtigten Erbitterung über die Häßlichkeit auch der unteren Schichten der Gesellschaft, des Proletariats, wollten und wollen wir ja nicht vergessen, daß es Klasseninteressen-geleitete Manipulateure und gegen ihre Interessen verstoßende Manipulierte gibt, die nicht Profiteure des Nationalismus sind.
Adorno faßt diesen Zusammenhang folgendermaßen:

> „Der Herrschaft paßte es ins Konzept, wenn das, was sie aus der Masse gemacht hat, und wozu sie die Massen drillt, aufs Schuldkonto der Massen verbucht würde." Und etwas später: „Anstelle des den Massen Vorenthaltenen wird von ihnen reaktiv aus Rankünе genossen, was von Versagung bewirkt ist und die Stelle des Versagten usurpiert."

Also selbstverständlich ist der Nationalismus etwas täglich neu gemachtes, er drillt die Massen durch seine fast unhinterfragbare Selbstverständlichkeit. Er ist z.B. der emotionale Kern aller Sportereignisse und ihrer Kommentierung. Kein Mensch würde sowas wie Biathlon freiwillig angucken, würden nicht relativ oft Deutsche gewinnen und sozusagen das Daumendrücken Erfüllung finden. Welche Versagung, welche beschissene Lebenslage macht den relativen Genuß am Konsum des Surrogats, an der Ersatzbefriedigung Nationalismus aus?
Kurzer Umweg: Wir kennen ja alle mehr oder weniger dieses beschissene Gefühl von Sinnlosigkeit, wenn man praktisch, vernünftig oder empirisch argumentiert mit Rassisten. Der Rassist oder Antisemit stigmatisiert ein nationales Kollektiv und - manchmal tut man´s leider. Man führt Beispiele an, daß die nicht so sind, wie der Stigmatisierende behauptet, nicht so kriminell, nicht so reich, nicht so unschlagbar potent, nicht so tanzbegabt und sowas alles ... und irgendwann merkt man dann doch: Man verleiht dem Wahn des Gegenüber durch sein empirisches Argumentieren den Anstrich von Vernunft. Und tatsächlich sagt der irgendwann: „Du hast bestimmt mit vielem Recht, aber - ich habe da so ein Gefühl ...".
Das Bekenntnis zu Gefühl, die offensiv vorgetragene Unlust zur Reflektion, das Irrationale, die demonstrative Zerstörung der Vernunft, sind auf kaum einem Sektor falschen Bewußtseins so ausgeprägt wie auf dem des Nationalismus, speziell des deutschen. Ich gebe Euch ein Beispiel aus der Welt der Intellektuellen. Wir sind wieder Anfang der ´90er Jahre, da schreiben zwei Psychotherapeuten - Herr Maatz aus dem Osten und Herr Möller aus dem Westen Deutschlands - gemeinsam ein damals absolut gehyptes, die Bestseller-Listen erreichendes Buch, das heißt: „Die Einheit beginnt zu zweit". Die tingeln durch nahezu alle Talkshows und geben auch der als progressiv links geltenden Zeitschrift „Psychologie heute" ein großes Interview. Die Schlüsselpassagen im Zitat, zunächst Herr Möller, West:

> „Wie viele damals habe auch ich während der Ereignisse im Herbst ´89 fassungslos und heulend vor dem Fernseher gesessen, vielleicht, weil ich mit der einen Hälfte meiner Kindheits-Seele aus Schlesien, also aus Ostdeutschland" (Räuspern, Gelächter) „stamme." - Das ist Gefühl, da kannst Du nicht gegen an. - „Ich habe es trotzdem kaum fassen können, wie physisch, wie physiologisch, wie körperlich dieses Erleben der Vereinigung bei mir war, und in mir ist auch wirklich etwas geheilt. Es muß etwas mit dem Gefühl zu tun haben, jetzt einer ganzen Nation anzugehören."

Ihr könnt Euch vorstellen, nun kommt Herr Maatz/Ost unter Druck, denn er muß ja den Wahn des Freundes übertrumpfen. Also sagt er:

> „Die Bilder von damals lösen bei mir noch heute Tränen und Schluchzen aus. Ich empfinde eine schmerzliche Genugtuung über etwas, das ich nie für möglich gehalten hätte, tief im Innersten" - dafür sind ja beide beruflich zuständig - „muß mich die Grenze sehr verletzt haben. Eine große Ungerechtigkeit - und jetzt schien endlich Gerechtigkeit zu werden."

Ja - der Eine ist immerhin durch die Unkenntnis der Landkarte geheilt, der Andere ist immer noch nicht über den Berg. Das Beispiel habe ich ausgesucht, um zu bebildern, daß der Nationalismus eine Struktur des Irren, des Wahnhaften hat, dem die Träger des Nationalismus nur durch Reflektion, eine Art Erschrecken vor der eigenen Verfaßtheit, entkommen können - und das macht die Begrenztheit der Argumente der historisch rationalen Aufklärung über die Geschichte des Nationalismus unsererseits ja leider aus. Natürlich kann und will ich nicht beurteilen, ob Herr Maatz und Herr Möller tatsächlich so sind, wie sie sich hier entblöden, oder ob sie distanziert zynisch sind und nur eine Masche erkannt haben, ein gutes Geschäft zu machen. Das kann ich auch nicht bei Sport-Reportern beurteilen, sagen wir, bei einem, dessen Stimme sich überschlägt und berufsbedingt zu überschlagen hat, wenn der deutsche Kanuten-Vierer einen Luftkasten vorne liegt. Man weiß es auch nicht beim Politiker, der die Hymne singt, und man weiß es nicht beim Nachrichtensprecher, der bei der Meldung eines Flugzeug-Unglücks unsere Trauer über die Zahl der Toten deutscher Staatsangehörigkeit säuberlich herausarbeitet, damit wir wissen, wie schlimm der Vorgang ist. Man weiß es nicht beim Romanautor und nicht beim Filmemacher, ob die Trauer um deutsche Opfer im Zweiten Weltkrieg seine identitäre Gefühlswelt spiegelt oder der Erkenntnis geschuldet ist, dies sei der Weg zum Kassenschlager. Es ist schwer zu erforschen und man weiß ja auch, daß, diesen ganzen Klamotten zu widersprechen auch denen schwerfällt, die vielleicht eine innere Distanz dazu haben. Denn - so auf die Arbeit zu gehen und zu sagen: Dieser Film „Wunder von Bern" oder dieser Sieg gegen Italien interessiert mich nicht, führt ja zu ganz schön viel Mobbing und jedenfalls Einsamkeit.
Trotzdem bleibt die Frage: Warum fällt diese Manipulation auf so fruchtbaren Boden? Welches materielle Sein disponiert die Massen zur Empfänglichkeit für ein ihren Interessen entsprechendes Gefühl? Ich versuche eine verkürzte, aber doch eine Erklärung.
Das Angebot der nationalen Gemeinschaft wirkt wie das der Religion, wo diese noch Wirkungsmacht besitzt. Der Mensch hat bekanntlich Angst vor dem Tod, jedenfalls im Regelfall und wenn er nicht Selbstmord-Attentäter ist, umso mehr, als er bereits im Leben nichts zählt. Für jeden schleunigst verscharrten Toten steht schon ein Ersatzautomat parat. Unter kapitalistischen Verhältnissen, in denen der technische und verwaltende Apparat das Zentrum und der Mensch ein jederzeit auswechselbarer Teil geworden ist, spüren die Individuen ihre gesellschaftliche Irrelevanz. Wenn sie auf Grund eines Versagens oder einer Krankheit ersetzt werden, als wären sie nie da gewesen, wenn sie arbeitslos werden oder ein für die Produktion nicht mehr taugliches Alter erreicht haben - mag es ihnen mitunter scheinen, daß ihr Tod der Gesellschaft nützlicher wäre als ihr Weiterleben. „Ich will der Gemeinschaft nicht zur Last fallen!" sagen sie dann. Sie ahnen, daß bei ihrer Beerdigung lediglich ein Stück Irrelevanz verscharrt wird. Mit der Furcht aber, als Nichts beerdigt zu werden, wächst der Wunsch, es möge das Leben

doch irgendwie nicht umsonst gewesen sein. Die Religion hat für Entsagung, Demut, Gehorsam und Verzicht das ewige Leben oder die Re-Inkarnation im Angebot. Der Nationalismus bietet die Zugehörigkeit zu einer historisch überdauernden, als ewig definierten Gemeinschaft, der aufopfernd gedient zu haben, wenn auch nur als kleines Rädchen, selbstbetrügerisch Sinn stiftend wirkt. Man hat nicht wirklich selbst gesiegt, war aber z.B. im Sport anfeuernd als Sieger irgendwie dabei. In der Selbstaufgabe liegt immer auch eine Portion autosuggestiver Selbstverwirklichung. Wer z.B. singt: „You will never walk alone ...“ gibt ja bekannt, daß seine Treue unabhängig von irgendeiner Qualität des angebeteten Kollektivs ist, ob die irgendwie sympathisch sind oder wenigstens gut spielen, und klagt, die eigene Einsamkeit fürchtend, ein: Man möge ihn oder sie im Gegenzug auch nie ganz alleine lassen. - Linke, das nur nebenbei, die sich des offenen Nationalismus schämen, projizieren ihre volksgemeinschaftlichen Sehnsüchte deshalb nicht ganz selten auf Sportvereine oder sie idealisieren die Stadtteile, in denen sie leben, den Kiez also.

Die antinationale Linke hat - mein letztes Kapitel - naturgemäß viel und fleißig geforscht zu Rolle und Stellenwert des Nationalen in der Geschichte derer, die subjektiv wahrscheinlich völlig ehrlich, dem Postulat nach für die weltweite klassenlose Gesellschaft gekämpft haben. Das Resultat oder der Befund dieser Forschung ist eindeutig. Der berühmte Satz von Marx und Engels im Kommunistischen Manifest, daß das Proletariat kein Vaterland habe, war nur in seltenen Episoden für Linke handlungsleitend oder die Agitation bestimmend. Der Vorwurf, sie seien vaterlandslose Gesellen, ist von Sozialisten fast nie mit einem lakonischen: Ja, das stimmt! beantwortet worden, sondern meist mit einer kräftigen Zurückweisung, einem Dementi. Eine zumindest nationale Überformung sozialemanzipatorischer Anstrengungen ist selbst in den Kämpfen zu konstatieren, die wir - und zwar zu Recht! - ehren als die großen Anläufe zur herrschaftsfreien Gesellschaft. Liest man etwa die Dokumente der Pariser Commune, so wird man feststellen, daß auch, nicht erstrangig, aber: auch, der Vorwurf an die französische Bourgeoisie: Sie verhalte sich anti-patriotisch, indem sie den Krieg gegen Deutschland verloren gebe, nicht alle Ressourcen zur Besiegung des deutschen Feindes mobilisiere, stattdessen mit ihm paktiere - einen nicht ganz ungewichtigen Anteil hat. Daß Sozialisten und Proletariat im Zweifelsfall, also im Falle eines Angriffs auf Deutschland, die besseren und tapfereren Soldaten sein würden, ist ein häufig wiederkehrendes Motiv z.B. in den Reden August Bebels, oft übrigens in dem Zusammenhang, daß er Rüstungsbegehren des Kaiserreichs im Reichstag konkret zurückweist.

Eine kritische Distanz zur Kategorie der nationalen Befreiung ist meist extrem minoritär. Rosa Luxemburgs Aufsätze zur polnischen Frage - also, die wirklich rechtschaffend nihilistisch sind -, nehmen ja ihre spätere Einsamkeit vom August 1914 in gewisser Weise vorweg.

Selbstredend, ich will es überhaupt nicht leugnen, gibt es auch wirkmächtige Sternstunden antinationaler oder wenigstens internationalistischer Orientierung. Diese grandiose Zimmerwalder Konferenz zum Beispiel, diese zunächst krass minoritäre Bewegung derer, die mitten im Ersten Weltkrieg dem allgemein grassierenden Chauvinismus ihr: „Der Hauptfeind steht im eigenen Land!“ entgegenhalten. Es gibt auch die führenden Aktivisten z.B. der Münchner Räterepublik, die sich strikt weigerten, nicht nur im Kampf, sondern später auch als Angeklagte, auch teilweise zum Tode Verurteilte, vor Gericht irgendeine nationale Zugehörigkeit für sich in Anspruch zu nehmen. Sie beharrten darauf, sich als Aktivisten und, manchmal sagten sie auch: Soldaten der Weltrevolution - zu bezeichnen.

Ich leugne also nicht, daß ein wirkmächtiger heroischer Antinationalismus zeitweise in der Welt war. Aber: Schließlich dominant, auch bei den Parteien der Dritten Internationale, die ja irgendwie aus dieser Zimmerwalder Konferenz hervorgegangen sind, wenn man das so sagen darf, wurde doch einer Art von falscher Beweisführung, nämlich Kommunisten seien in puncto Patriotismus den Rechten mindestens ebenbürtig, wenn nicht gar überlegen, gefrönt. Oft kam solche Anpassung als taktisch motiviert, als Notwendigkeit des Augenblicks daher, um den erstarkenden Rechten das Wasser, den Masseneinfluß abzugraben. Ich bezweifle überhaupt nicht, daß die subjektive Motivation derer, die glaubten, taktische Zugeständnisse machen zu müssen, subjektiv ehrlich war. Ich bin allerdings überzeugt davon, daß sie oft im engsten Sinne des Wortes „Zauberlehrlinge“ wurden, daß eine Konzession die nächste nach sich zieht, und daß die Taktik sich zum Prinzip verselbständigt, die Schlageter-Linie der KPD etwa. Also das Abfeiern eines Reaktionärs, der militant gegen die französische Besatzung des Rheinlandes gekämpft hatte und dafür hingerichtet wurde, mußte eher Kommunisten zu Nationalisten machen, mit allem dazu gehörigen Geflenne über das Unrecht der Versailler Verträge, als daß sie Nationalisten an die Seite progressiver Kräfte führen konnte. Gleiches gilt für das KPD-Programm zur sozialen und nationalen Errettung Deutschlands mit seiner extrem einen deutschen Opferstatus reklamierenden nationalistischen Botschaft.

Ich sage nicht, ohne diese Anbiederei wäre Hitler verhindert worden. Wer bin ich denn?! Ich vermute aber: Die Faszination, die der Nationalsozialismus auf zuvor kommunistisch wählende Massen ausübte nach 1933, hat eine Ursache in diesen schrecklichen Passagen dieser Programme.

Daß dort, wo der stalinistische Kommunismus die Staatsgewalt ausübte, schließlich „Kosmopolit“ nicht nur ein Schimpfwort wurde, sondern oft genug auch Todesurteil für den zum wurzellosen Weltbürger Stigmatisierten bedeutete - schändlich, aber irgendwie auch schrecklich konsequent, wenn man den Krieg gegen Deutschland als Großen Vaterländischen Krieg bezeichnet. Die Sowjetunion hatte ja alles Recht, die Verluste der Roten Armee so gering wie möglich zu halten, also auch propagandistisch den Versuch zu unternehmen, die Kampfkraft der nationalsozialistischen Wehrmacht zu untergraben. Ein Instrument dieses Versuchs war das Nationalkomitee Freies Deutschland, also der Zusammenschluß von Repräsentanten der KPD mit den zum Teil ranghöchsten Offizieren der Wehrmacht, also z.B. mit General Paulus, dem Schlächter von Stalingrad, zum Zwecke der gemeinsamen Propagierung der Behauptung, der im Unterschied zu Hitler bessere deutsche Nationalismus erkenne den Nationalsozialismus als etwas Deutschland Schadendes, als falschen Patriotismus. - Das stieß übrigens im mexikanischen Exil auf tiefes Erschrecken und Ablehnung. Ich glaube, dieser Unfug hat eine Schwächung von Kampfmoral nicht, oder fast nicht in der nationalsozialstischen Wehrmacht bewirkt, sondern war ein Vorläufer der schrecklichen nationalen Rhetorik der KPD nach ´45. Hier trat die Ambition - auch sie blieb realpolitisch unbelohnt - den „besseren deutschen Patrioten“ zu geben, krass hervor. Die KPD und die SED, denen waren ja durch ihre Unterordnung unter die Ambitionen der KPdSU Fesseln angelegt. Also sie konnten keine Trauer oder Kritik zu den verlorenen Ostgebieten artikulieren. Sie konnten aber - und das Beispiel muß ich erzählen -, als es nach 1945 in Flensburg und Umgebung eine Debatte gab, ob dieser Landstrich nicht Dänemark zugeschlagen werden sollte - das verfochten damals übrigens auch viele Mitglieder

der KPD in Schleswig-Holstein und diese wurden aus der Partei ausgeschlossen, übrigens mit dem beachtenswerten Argument, ihnen ginge es nur um ein besseres Leben! Was unter Kommunisten eigentlich bis dahin als nicht sehr tragfähiger Einwand galt! - Die KPD wetterte gegen, ich zitiere:

> „... die Versuche der Dänen und deutschen Renegaten, deutsche Volks- und Landesteile herauszulösen. Wir sind für die Einheit des Reiches und treten freiwillig keinen Fußbreit deutschen Bodens ab!"

Dieses „freiwillig keinen Fußbreit deutschen Bodens..." wurde auch exekutiert an der damaligen Helgoland-Frage. Helgoland war ja Trainingsgebiet für die britische Royal Air Force. Die übten da Bombenabwurf - legitimerweise. Und das wurde dann durch Rechtsradikale, aber eben auch durch Mitglieder der KPD und der Jugendorganisation FDJ besetzt, denn die Verteidigung der Ureinwohner, die vertrieben worden waren sei, sagte Erich Honnecker damals, nur Symbol für die von Adenauer beförderte Einrichtung eines westdeutschen Kolonialstaates durch ausländische Okkupanten und deutsche Quislinge. Die KPD propagierte also den Kampf, ich zitiere:

> „... Kampf aller deutschen Patrioten ohne Unterschied der Partei und Weltanschauung, die ihre Heimat und ihr Vaterland lieben und niemals zulassen werden, daß deutscher Boden und deutsches Blut erneut mißbraucht werden."

- Krasser, als über den Mißbrauchs-Begriff auch noch des deutschen Blutes geht Täter-Entschuldigung kaum. Und natürlich resultiert aus dieser deutschen Befreiungskriegs-Rhetorik immer auch der Vorwurf, die „eigene", also die Adenauer-Regierung, sei deshalb Feind, weil sie nationales Interesse den Bündnisverpflichtungen, also den notwendigen Verlaufsformen zur Wiedergewinnung nationaler Souveränität, unterordne. Ein letztes Zitat aus der Neujahrs-Botschaft der KPD:

> „Fort mit einer Regierung, die das Recht des deutschen Volkes auf nationale Streitkräfte ablehnt," - es scheint darauf ein Naturrecht zu geben, „dafür aber die deutsche Jugend in die Uniform amerikanischer Söldnerverbände pressen will. Deutsche Mädchen und Frauen gelten den Okkupanten als Freiwild." KPD!

Zwei Momente haben, betrachte ich die Geschichte der BRD, Bewegungen Zulauf erbracht: Erstens der Verdacht, die eigene Regierung sei untertänig gegenüber fremden Mächten und die Stilisierung der Deutschen zu Opfern.
Diese kritische Feststellung gilt gerade auch für Bewegungen, deren elementare Forderungen zu teilen waren, von mir geteilt werden! Also etwa der Friedensbewegung und ihrer Ablehnung der Nato-Nachrüstung, also der Stationierung von Cruise Missile und Pershing zur militärischen Bedrohung und gegebenenfalls zum militärischen Angriff auf die Sowjetunion. Das wohl am häufigsten geklebte, jedenfalls höchst populäre Plakat dieser Bewegung war eines, das Kanzler Helmut Kohl in der Pose eines ziemlich tiefen Dieners beim Zusammentreffen mit Ronald Reagan zeigte. Angeklagt war der devote Vasall! Das sollte suggeriert werden. Höchst unangenehm war ferner eine bestimmte Argumentation, die nicht den möglichen Angriff auf die Sowjetunion zum Gegenstand der Kritik hatte, sondern die Tatsache, daß die Raketen in Deutschland stationiert würden, daß also hier in unseren schönen Vorgärten der Ort eines antizipierten Gegenschlags zu verorten sei, und daß dieses Kalkül die eigentliche Gemeinheit der Amerikaner sei. Zur Veranschaulichung dieses schrecklichen Gedankens wurden unfaßbare „die - ins" (Gelächter) veranstaltet.
Sehr klassisch, mit der ganzen Wucht der Demagogie, begegnet uns der Vorwurf, die deutsche Regierung sei zu nachgiebig gegenüber Ausland und Ausländern in der Forderung Lafontaines, die Herrschaft möge jene, die er „Fremdarbeiter" nannte - aber der Terminus ist nicht ausschlaggebend -, schärfer drangsalieren, als es ohnehin schon geschieht. Der deutsche Arbeitsmann hätte alles Recht zur Verbitterung, wenn ihn das Gefühl befalle, er könnte sich auf eine relative Privilegierung durch den deutschen Staat und seine Regierung nicht verlassen. Der Skandal erbrachte übrigens, - der sogenannte Skandal -, in Umfragen deutlich meßbare Stimmenzuwächse für die Linkspartei. Und natürlich wird dort auch massiv diskutiert, wie eine Konferenz oder mehrere Konferenzen der Rosa-Luxemburg-Gesellschaft betitelt wurden: „Überwindet die Linke ihre traditionelle Schwierigkeit mit der Nation?" Das ist Sehnsucht an die Wiederanknüpfung dessen, was ich kritisiert habe.
Was das heißt, kann man lesen in diesem Buch - das ist so eine Art Werbebuch für die Mitarbeit bei der Linken. Ich habe das empfohlen bekommen beim Betreten des Parteibüros in Hamburg, ich dachte: Nun gut, wenn die es empfehlen, nehme ich das. Herausgegeben von Ulrich Maurer und Hans Modrow, ich zitiere nur die Pointe. - Die Herleitung ist ziemlich lang und geht ungefähr so, daß leider Marx und Engels mit ihrer mißverständlichen Formulierung im Kommunistischen Manifest, das Proletariat habe kein Vaterland, viel Konfusion angerichtet hätten, daß das aber jetzt zu überwinden sei, und daß, wenn man etwas Gutes über die DDR sagen wolle, man doch immerhin behaupten könne, es sei im Vergleich zur BRD der deutschere Staat gewesen. - Ich zitiere nur die Pointe:

> „Die Linke sollte", schreibt der Autor, „nicht einem abstrakten Europäer oder unbehausten Weltbürger das Wort reden, sondern die Menschen in ihren konkreten ethnisch-kulturellen Beziehungen sehen. Erst wenn der Chef oder die Chefin einer deutschen Linkspartei von einem Rednerpult rufen kann: Es lebe Deutschland! - kann man behaupten, daß hierzulande normale Verhältnisse bestünden."

Ich finde - das sei mein letzter Satz -, selten ist besser erklärt worden, daß speziell in Deutschland das Wort „normal" ein absolut deckungsgleiches Synonym für „völlig durchgeknallt" ist!

Thomas Ebermann (Hamburg) hat am 25. September 2009 in Bremen einen Vortrag zur Geschichte der antinationalen Linken gehalten. Siehe: https://associazione.wordpress.com/2009/09/25/fr-25-09-09-intros-die-geschichte-der-antinationalen-linken/
Einen sehr ähnlichen Vortrag hatte Thomas Ebermann im September 2008 in der *Roten Flora* in Hamburg präsentiert. Eine Hamburger Genossin hat dankenswerterweise den Vortragsmitschnitt transkribiert. Wir danken dem Autor für den Text und der Hamburger Genossin für die Transkription!

Peter Bierl

Making Anarchism a Threat again? - Kritische Auseinandersetzung mit aktuellen anarchistischen Debatten

Seit den Auseinandersetzungen um die WTO-Tagung in Seattle 1999 ist von einer Renaissance des Anarchismus die Rede. Für Menschen, die eine grundlegende Alternative zum Kapitalismus suchen, schien diese randständige Idee attraktiver zu werden, nachdem die bis dahin wirkmächtigste Fraktion der Linken, der Marxismus-Leninismus, mit dem Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus eine historische Niederlage erlitten hatte und diskreditiert war. Jenseits von politischen Moden stellt sich die Frage, welchen Wert der Anarchismus für eine neue radikale Linke im 21. Jahrhundert haben kann.

Um eine Antwort vorweg zu nehmen: Anarchismus ist ein wertvolles Gegengewicht gegen autoritäre und staatsfixierte Strömungen in sozialen Bewegungen und der Linken, wenn sich Anarchisten auf ihre Kernkompetenzen besinnen: Misstrauen gegenüber Hierarchien und Bürokratien, Kritik von formellen und informellen Dominanzstrukturen, von staatlicher Herrschaft auch in Gestalt repräsentativer bürgerlich-demokratischer Systeme. Ihre Betonung von Selbstorganisation und direkter Aktion ist wegweisend für eine emanzipatorische Praxis.

Anarchismus ist gefährlich, wo er auf seinen traditionellen Inkompetenzen beharrt. Da wäre zum einen das Unverständnis der kapitalistischen Ökonomie. Verbreitet sind verkürzte Erklärungen, die lediglich die Zirkulationssphäre betrachten, und damit offen für obskure bis rechte Ansätze sind. Zum anderen die mangelnde Theoriebildung, einschließlich damit verbundener Diskussionen und Konflikte. Auf Kritik reagiert ein Teil der Szene mit einer Wagenburg-Mentalität oder weicht aus mit dem Verweis auf die vielen „Anarchismen", die in ihrer Vielfalt gar nicht zu erfassen seien.[1] Daraus resultieren Unverbindlichkeit und Beliebigkeit. Ein solcher Lifestyle-Anarchismus wird vom Feuilleton geliebt und von der Kulturindustrie vereinnahmt, weil er gesellschaftliche Verhältnisse nicht wirklich in Frage stellt, mit der neoliberalen Ideologie kompatibel ist, aber einen rebellischen Glamour verbreitet.

Von den sozialistischen Tendenzen im Anarchismus ließe sich durchaus lernen, aus theoretischen Überlegungen, Organisations- und Aktionsformen, praktischen Kämpfen und Niederlagen. Kritisch muss man sich allerdings mit Vorstellungen auseinandersetzen, die dem Traditionsmarxismus ähneln, etwa der Auffassung von der Arbeiterklasse als dem historisch vorherbestimmten revolutionären Subjekt.

Scheitern als Ausgangspunkt

Warum beschäftigen wir uns mit solchen Fragen? Warum alte Geschichten von Bakunin, Proudhon oder den spanischen Anarchosyndikalisten aufwärmen? Er habe keine Zeit für sowas, wichtiger sei „Propaganda zu treiben und für die Revolution zu arbeiten", erklärte Errico Malatesta auf die Frage, warum er nicht seine Memoiren schreibe. Noch schärfer reagierte sein Freund und Genosse Armando Borghi, nach dem Ersten Weltkrieg Sekretär der anarchosyndikalistischen Gewerkschaft Unione Sindacale Italiana (USI): „Was schert mich die Geschichte? Auf die Zukunft muss man achten, nicht auf die Vergangenheit."[2]

Gaetano Salvemini soll Borghi damit überzeugt haben, dass er ihm sagte: Wenn wir unsere Geschichte nicht schreiben, tun es unsere Gegner. Wichtiger scheint mir ein anderes Argument des Historikers und Antifaschisten: Die Zukunft ist der Sproß der Vergangenheit. Wer die Vergangenheit nicht achte, müsse immer wieder von vorne anfangen. Historische Aufarbeitung erklärt uns, auf welchen, manchmal sehr verschlungenen Wegen, sich Ereignisse entwickelt haben, sie verhindert, dass Bewegungen und Protagonisten, Taten und Ideen in Vergessenheit geraten, sie zeigt, dass Geschichte nicht alternativlos abläuft. Vielleicht können wir aus Erfolgen und Niederlagen lernen, sofern wir Geschichte nicht als Steinbruch für Identitäts- und Traditionsstiftung missbrauchen und Säulenheilige kreieren.

Reflektiertes empirisches Material der aktuellen wie der historischen ökonomischen, sozialen, politischen und kulturellen Zustände und Entwicklungen gehört zur Grundlage jeder Theorie. Und es gibt nichts Praktischeres als eine gute Theorie, die auf der Höhe ihrer Zeit ist, nicht bloß Trittstein für eine akademische Karriere, Selbstbespiegelung oder Mittel der Distinktion. Eine solche Theorie bietet Orientierung, im Idealfall Hinweise für eine effektive Praxis.

Beides brauchen wir dringend, wenn wir zwei zentrale Widersprüche begreifen und Wege finden wollen, diese aufzulösen:

Einerseits haben wir einen Grad der Produktivität erreicht, der es ermöglichen würde, jedem Menschen auf diesem Planeten ein angenehmes, materiell sorgenfreies Leben zu ermöglichen, zu einem Bruchteil der heute notwendigen Arbeitszeit. Andererseits gibt es massenhafte Erwerbslosigkeit, miserable bis mörderische Arbeitsbedingungen, Löhne, die kaum zum Leben reichen, Hunger und Elend, Millionen, die in Slums und Lagern vegetieren. Täglich verhungern weltweit etwa 20.000 Kinder, während eine kleine Schicht auf diesem Planeten einen ungeheuren Reichtum anhäuft. Zehntausende ertrinken im Mittelmeer auf der Suche nach einem besseren Leben, weil die Festung Europa allenfalls denen offensteht, deren Arbeitskraft sich verwerten lässt.

Einerseits haben wir gesicherte Erkenntnisse, dass die gegenwärtige Wirtschaftsweise die ökologischen Grundlagen nicht nur des menschlichen Lebens auf diesem Planeten zerstört, andererseits schreitet dieser Prozess immer weiter voran. Etwa ein Drittel der landwirtschaftlich nutzbaren Böden wird durch die industrielle Landwirtschaft versalzen, vergiftet und erodiert. Wälder werden zur Gewinnung von Rohstoffen, Biosprit oder für die Viehzucht

1 Ewgeniy Kasakow hat diese Haltung prägnant kritisiert (Kasakow, Den Anarchismus gibt es nicht! Kritik einer Strömung, die sich der Kritik zu entziehen sucht, in: Phase 2, Nr.50, Frühjahr 2015, Staatenlos durch die Nacht. Was taugt der Anarchismus? S.6ff.).

2 Piero Brunello, Pietro di Paola, Hrsg., Errico Malatesta. Ungeschriebene Autobiographie, Hamburg 2009, S.6, S.208.

abgeholzt. Die Wüsten breiten sich aus, wegen des Klimawandels. Der Anstieg der durchschnittlichen Temperatur führt zu Hitzewellen und Trockenheit, verheerenden Überschwemmungen und Wirbelstürmen. Teile des Planeten könnten für Menschen unbewohnbar werden. Darauf gibt es vier mögliche Antworten:
Erstens: Abwarten, denn der Kapitalismus ist die bestmögliche Wirtschaftsweise, hilfsweise die einzig mögliche, weil Alternativen nicht funktionieren oder weil der Mensch ein Egoist sei. Der Markt regle alles optimal und Wirtschaftswachstum führe in einem Trickle-Down-Effekt dazu, dass alle irgendwann wenigstens ein bisschen profitieren. Ökologische Schäden ließen sich mit entsprechender Technik minimieren oder reparieren.
Zweitens: Der Markt regelt nicht alles optimal, sondern müsse gezähmt werden. Das bedeutet eine Neuauflage keynesianischer Wirtschaftspolitik mit Konjunkturprogrammen, wohlfahrtsstaatlichen Maßnahmen, Vorgaben für Banken und Industrie bis hin zur Verstaatlichung bestimmter Sektoren, die der Grundversorgung dienen, ergänzt um einen Green New Deal, mit Auflagen zum Schutz der Umwelt, Anreizen für neue Technologien und Produkte, Effizienzsteigerungen, geringerem Verbrauch von Energie und Rohstoffen.
Drittens: Das Horrorszenario. Ein weiterer Zulauf zu regressiven Bewegungen wie Neonazismus und Neofaschismus, Populismus und Regionalismus, religiösem Fundamentalismus, verschiedenen Spielarten von Rassismus und Antisemitismus. Dazu die Errichtung von neuen Diktaturen, die sich durch die verschärften Widersprüche legitimieren.
Ziemlich marginal ist heute und zwar weltweit die vierte mögliche Antwort, die radikale und emanzipatorische Perspektive einer befreiten Gesellschaft jenseits von Kapital, Staat und Nation.
Dass wir an den Rand gedrängt sind und allenfalls punktuell eingreifen können, hat zwei hauptsächliche Gründe. Einerseits die ungeheure Dynamik des Kapitalismus, für den Krisen normal sind und dessen Entwicklungsform der bürgerliche Ökonom Joseph Schumpeter als permanente schöpferische Zerstörung beschrieben hat. Das geht einher mit Not und Elend und Kriegen und selbst konjunkturelle Aufschwünge sind für Millionen von Menschen katastrophal. Gleichwohl haben sich an dieser Dynamik sämtliche Prophezeiungen von einem Zusammenbruch, das Gerede vom Spätkapitalismus oder vom „Untergang einer Zivilisation“ blamiert.[3] Denn die Entfaltung der Produktivität, die eine gewaltige Zunahme an Gütern und Dienstleistungen seit Mitte des 19. Jahrhunderts hervorbrachte, hat dazu geführt, dass sich der Lebensstandard von Mittelschichten und Teilen der Arbeiterklasse seitdem deutlich verbessert hat. Die Arbeiter in den Zentren des Kapitalismus, aber auch Segmente in der Peripherie haben deutlich mehr zu verlieren als ihre Ketten. Das gilt bis heute, auch nach fast drei Jahrzehnten des Sozialabbaus in den kapitalistischen Kernländern.
Der zweite Grund liegt darin, dass alle großen Entwürfe der Linken gescheitert sind. Betrachten wir das kurze 20. Jahrhundert, wie es der marxistische Historiker Eric Hobsbawm nannte, also die Epoche zwischen der Oktoberrevolution 1917 und dem Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus in Osteuropa 1991.
Dieser Zeitraum umfasst ungefähr Aufstieg und Niedergang der reformistischen Sozialdemokratie. Auf der materiellen Grundlage eines höheren Lebensstandards integrierte sie die Arbeiterklasse in den zentralen kapitalistischen Staaten und erweiterte damit die soziale Basis bürgerlicher Herrschaft samt Expansionspolitik. Nur so und nicht bloß als Verrat der Führung ist zu erklären, wieso beispielsweise die Arbeiterbewegung 1914 für Staat und Nation in den Krieg zog. Die Entwicklung führte zur Übernahme von Regierungsämtern, dem Aufbau des Wohlfahrtsstaats nach dem Zweiten Weltkrieg bis zu dessen Demontage und der Wende der Sozialdemokratie zum Neoliberalismus (New Labour in Großbritannien, Neue Mitte der Schröder-SPD). Die klassische Sozialdemokratie ist mausetot, auch wenn Parteien unter diesem Etikett fortbestehen. An ihre Stelle treten neue Formationen wie die Linkspartei in Deutschland oder Syriza in Griechenland, ein Teil des globalisierungskritischen Spektrums oder Ökonomen wie Thomas Piketty, Joseph Stiglitz oder Paul Krugman.
Der leninistische Weg endete in brutalen Diktaturen. Die Zentralverwaltungswirtschaften des real existierenden Sozialismus implodierten. Die Kommunistischen Parteien in China und Vietnam haben daraus die Erkenntnis gezogen, dass es besser ist, mit dem Kapital zu kooperieren: Nachholende Industrialisierung, Kapitalakkumulation unter staatlicher Regie, Kapital- und Technologietransfer aus dem Westen, dafür billige Lohnarbeit zu frühkapitalistischen Bedingungen.
Die Idee, durch Kooperativen, Kollektive, Genossenschaften, selbstverwaltete Betriebe sowie Tauschbanken und Arbeitsbörsen die Verhältnisse evolutionär zu verändern, erwies sich als Flop. Unstrittig ist, dass solche Betriebsformen ein Notbehelf in Krisenzeiten sein können, wie aktuell in Griechenland oder Argentinien, und eine Möglichkeit, sich wenigstens teilweise dem kapitalistischen Alltag zu entziehen. Einzelne Betriebe müssen jedoch wie Inseln im Kapitalismus bestehen, sich den Mechanismen der Konkurrenz unterwerfen oder untergehen. Sie können den marktvermittelten gesellschaftlichen Zusammenhang nicht auflösen.
Der anarchistische Weg ist meist an der Repression bzw. der militärischen Überlegenheit seiner bürgerlichen, faschistischen oder stalinistischen Gegner gescheitert. Michail Bakunins Konzept des Geheimbundes hat gefährliche autoritäre Implikationen, neuere Studien zur Machno-Bewegung und zur CNT zeigen, dass anarchistische Bewegungen im Überlebenskampf wie den Bürgerkriegen in Rußland und Spanien nicht gefeit waren vor autoritären Tendenzen. In diesen historischen Umbruchsituationen entwickelten Anarchisten keine erfolgreiche Strategie, die sich mit ihren Prinzipien vereinbaren ließen, die CNT beteiligte sich sogar an der Regierung. Die simple Vorstellung, in einem großen Aufstand oder Generalstreik könnte der Staat besiegt werden und am nächsten Tag die herrschaftsfreie Gesellschaft anfangen, wurde der Komplexität der Lage nicht gerecht. Lediglich einige spanische Anarchosyndikalisten stellten Überlegungen zu Übergangsperioden an.[4] Das war ein Sakrileg, weil nach anarchistischer Auffassung solche Ansichten ein übler Trick der Marxisten sind, um Diktaturen zu begründen.
Sicher gab es begrenzte Erfolge. Alle Ansätze trugen dazu bei, bestimmte Verbesserungen für Millionen von Menschen zu erreichen. Denken wir an die österreichische Sozialdemokratie, die nach dem Ersten Weltkrieg in Wien die elenden Slums durch die

3 Das Unsichtbare Komitee, Der kommende Aufstand (2007), 2010, S.61.

4 Diego Abad de Santillán, Die ökonomische Organisation der Revolution, in: Thomas Kleinspehn, Santillan, Peiró. Ökonomie und Revolution, Wien 1986, S.103ff.; ders., Zwischenbilanz der Revolution, in: Kleinspehn, Wien 1986, S.191ff.

Gemeindebauten überwand, oder die Kommunistischen Parteien, die mit Hilfe der Planwirtschaft die Lebensverhältnisse in Osteuropa hoben, während die Wiedereingliederung in den kapitalistischen Weltmarkt seit 1990 viele Menschen in Armut stürzte.
Zur Bilanz gehört aber, dass keine Fraktion ihren Anspruch, eine neue befreite Gesellschaft aufzubauen, einlösen konnte. Das hat zu einer Resignation geführt, eine befreiende Alternative zum Kapitalismus scheint den meisten unmöglich. Wir stehen also vor einem Neuanfang. Die Frage ist, was kann der Anarchismus dazu beitragen?

Anarchismus aktuell

Auch wenn Anarchismus schick sein mag und trotz der vielbeschworenen Renaissance: Anarchistische Gruppen sind in der Regel so unbedeutend wie andere Fraktionen der radikalen Linken.[5] Sie sind allerdings fast deren einzige Vertreter in Osteuropa und in Russland, wo marxistische Ansätze diskreditiert sind, und sie spielen eine wichtige Rolle in Griechenland.
Basisdemokratische und antiautoritäre Momente, anarchistische Aktionsformen und Organisationsformen sind in sozialen und linken Bewegungen weit verbreitet: Das reichte von Teilen der Bürgerrechtsbewegung in den USA, über Autonome und Linksalternative bis zu den Zapatistas und der Globalisierungskritik.[6] Das ist nicht gering zu schätzen, denn sozialdemokratische und leninistische Strömungen, staatsfixierte Befreiungsnationalisten, Antiimperialisten und ML-Sekten sind nicht verschwunden.
Beängstigend sind Vorstellungen, etwa von Giovanni Arrighi oder den indischen Marxisten Vijay Prashad und Prabhat Patnaik, Schwellenländer wie Indien und Brasilien, Entwicklungsdiktaturen wie Russland und China und gar der Iran mit seiner militant antisemitischen Führung wären neue Hoffnungsträger der Emanzipation. Auf internationaler Ebene gab/gibt es das antiimperialistische Bündnis Venezuela-Iran. Ähnlich abstrus ist die zutiefst antiamerikanische Idee von Antonio Negri, die von Deutschland dominierte EU als „Multitude" gegen ein von den USA beherrschtes „Empire" in Stellung zu bringen. Bezeichnend ist, dass Entwicklungen linker Parteien in Brasilien, Bolivien, Ecuador und Venezuela, gefeiert als „Sozialismus des 21. Jahrhundert", kaum kritisch reflektiert werden.[7]
Allerdings teilen ganz verschiedene Strömungen, von Traditionsmarxisten bis Anarchisten, grundfalsche Vorstellungen: Zum einen die Ansicht, Kapitalismus und Marktwirtschaft seien zwei verschiedene Wirtschaftsformen und zum zweiten die Vorstellung eines Gegensatzes zwischen Finanzkapital und „Realwirtschaft", wobei gierige Banker und skrupellose Börsianer eine positiv bewertete Realwirtschaft dominieren und ausplündern würden. Diese Sicht wird von Anarchisten, von Sozialdemokraten und Gewerkschaftern (Stichwort Heuschrecken) und Linken vertreten, die sich als Marxisten verstehen, sie wird in den Medien verbreitet und entspricht einem verbreiteten Unbehagen in der Bevölkerung.[8]

Von Proudhon zu Graeber

In der anarchistischen Bewegung gehen solche Vorstellungen auf Pierre-Joseph Proudhon (1809-65) zurück. 1840 erschien seine Schrift „Was ist das Eigentum?" mit den Sätzen: „Eigentum ist Diebstahl! Gott ist das Übel! Die beste Regierung ist die Anarchie".[9] Diese Formeln täuschen darüber hinweg, dass Proudhon Kommunismus und Sozialismus entschieden ablehnte und das Eigentum verteidigte. Es soll bloß nicht missbraucht werden und den Arbeitern ein gerechter Anteil zukommen. Proudhon verband mit dem Begriff des Eigentums zwei grundverschiedene Vorstellungen: Eigentum als Frucht eigener Arbeit und Eigentum als Aneignung fremder Arbeitsleistung, als Diebstahl. Das wirkt auf den ersten Blick plausibel und ist kein bisschen umstürzlerisch, sondern bewegt sich im Rahmen des polizeilich Erlaubten.[10]
Noch kurz vor der französischen Februarrevolution von 1848 beschwört Proudhon seine Freunde, sich nicht einzumischen. Erst nach Ausbruch der Kämpfe in Paris beteiligt er sich und verfasst Broschüren zur „Lösung des sozialen Problems". Sein „Revolutionäres Programm" von 1848 zeigt Proudhon als vollendeten Reaktionär: Er plädiert für die Todesstrafe[11], gegen das allgemeine Wahlrecht, gegen die Demokratie, gegen den Kommunismus und gegen die Emanzipation der Frauen.[12]
Als Prinzipien nennt er Freiheit, Gleichheit, Sicherheit und Eigentum „als das Recht, über sein Einkommen, den Ertrag seiner Arbeit und seines Fleißes frei zu verfügen". Sein Prinzip sei „laissez faire, laissez passer", es dürfe „keine Solidarität unter den Bürgern" geben außer bei höherer Gewalt.
Das einzige Problem stellt aus Sicht Proudhons das Geld dar. „Alle Krankheit, die heute den Sozialkörper heimsucht, läßt sich auf einen Stillstand, auf eine Störung der Zirkulationsfunktion zurückführen." Diese Zirkulation aber beruhe auf Bargeld, und das Problem sei, dass Geld „ein Werkzeug der Spekulation, eine Fessel für die Freiheit des Handels ist. Da das Geld nicht umsonst arbeitet, ist in diesem System die Zirkulation einem ständigen Schwund des Wertes ausgesetzt."

---

5 Sebastian Kalicha, Gabriel Kuhn, Hg., Von Jakarta nach Johannesburg. Anarchismus weltweit, Münster 2010, S.297 ff.

6 Clayborne Carson, Zeiten des Kampfes. Das Student Nonviolent Coordinating Commitee und das Erwachen des afroamerikanischen Widerstandes in den sechziger Jahren, Nettersheim 2004.

7 Dagegen hat die Redaktion der anarchistischen Zeitschrift von El Libertario eine vernichtende Bilanz der bolivarischen Revolution gezogen. Die Regierung Chavez stehe für eine Mischung aus Caudillismo, Militarismus, Korruption, Nationalismus, Populismus und Staatskapitalismus. In gemischten Unternehmen mit transnationalem Kapital würden die Rohstoffe ausgebeutet, Umwelt zerstört und ein Teil der Ölrente für soziale Ausgaben verwendet. Mit Firmen wie Chevron, BP, Eni oder Repsol habe Chavez Verträge mit bis zu 40 Jahren Laufzeit abgeschlossen. Die sozialen Bewegungen hätten sich aufgelöst oder seien domestiziert. Wachsende Arbeitslosigkeit, prekäre Beschäftigung, Korruption, ungebändigte Inflation und Krise der öffentlichen Versorgung würden zu Desintegration, Kriminalität und Gewalt beitragen. Soziale Errungenschaften würden propagandistisch übertrieben (Die Fata Morgana der sozialen Revolution, Jungle World, Nr.11, 14.3.2013, Kalicha/Kuhn, 2008, Interview, S.338f.).

8 Altvater: „Ich unterscheide zwischen Markt und Kapitalismus. Meine Kritik richtet sich gegen den Kapitalismus und die Zwänge, die er erzeugt, nicht gegen Märkte." („Immer kritisch zu sein, ist unheimlich anstrengend", Interview, Süddeutsche Zeitung, 17.4.2014).

9 Pierre-Joseph Proudhon, ausgewählte Schriften, herausgegeben von Thilo Ramm, Stuttgart 1963, S.V.

10 In dem Buch „System der ökonomischen Widersprüche oder Philosophie des Elends" (1846) schreibt er: „Das Eigentum ist eine Institution der Gerechtigkeit und Eigentum ist Diebstahl. Aus alledem geht hervor, daß eines Tages das umgewandelte Eigentum eine positive, soziale und wahrhaftige Idee sein wird; ein Eigentum, das das alte Eigentum abschafft und für alle gleichmäßig wirksam und wohltätig sein wird." (zitiert nach Ramm, 1963, S.XIX.

11 Ramm, 1963, S.152.

12 Ramm, 1963, S.121.

Das Geld habe die Arbeit dem Kapital unterworfen, Bargeld müsse darum abgeschafft werden.[13] Eine Tauschbank auf Gegenseitigkeit soll den direkten Austausch aller Erzeugnisse zum Herstellungspreis vermitteln. Der Zins würde dadurch auf null sinken.[14] Das ist der berühmte Mutualismus zumindest im ökonomischen Bereich, den manche Anarchisten bis heute Proudhon zu Gute halten. Indem der Zins wegfällt und Löhne und Gehälter, Mieten und Pachten, Abgaben und Zölle, Dividenden sowie Schulden gesenkt werden, würden sich die Produktionskosten verringern, die Herstellung von Gütern angekurbelt und der allgemeine Reichtum vermehrt. Alle Proletarier bekämen einen Anteil an diesem Zuwachs, stiegen zu selbständigen Handwerkern und Kapitalisten auf, so dass das Proletariat verschwinden würde. Fortan gebe es nur noch unabhängige Produzenten, die untereinander Waren zum Selbstkostenpreis tauschen.[15]

Proudhon entwickelte eine Perspektive, die die Nationalsozialisten in der Formel vom schaffenden versus raffenden Kapital fassten. Diebstahl begeht nach Proudhon nur, wer Geld verleiht und dafür Zinsen nimmt (= raffend), nicht aber der industrielle Kapitalist (= schaffend), der Lohnarbeiter beschäftigt. Als einen dieser Diebe identifizierte Proudhon den Juden, für ihn ein Betrüger und Schmarotzer: „Seine Wirtschaftspolitik ist ganz negativ, ganz wucherisch; das Prinzip des Bösen, Satan, Ahriman, verkörpert in der Rasse des Sem.“ Sie seien eine Parasitenrasse, die die Welt beherrscht, in dem sie Banken und Börsen sowie die Presse kontrolliert, eitel, materialistisch und spitzfindig, unfähig einen eigenen Staat zu bilden. Die Juden würden Geld als Waffe benutzen und seien unfähig zu ehrlicher Arbeit. Man müsse begreifen, dass der Jude „vom Temperament her ein Anti-Produzent ist, kein Bauer, ja noch nicht einmal ein richtiger Kaufmann“. Proudhon forderte, alle französischen Synagogen zu schließen. „Man muss diese Rasse nach Asien zurückschicken oder sie ausrotten.“[16]

Selbstverständlich ist nicht jeder ein Antisemit, der bloß Geld und Zins kritisiert statt die Kapitalverwertung als Gesamtsystem. Ein prominentes Beispiel dafür ist David Graeber, anarchistischer Anthropologie-Professor und gefeiert als Mastermind von Occupy. Er behauptet, die Welt würde von Finanzeliten mithilfe korrupter Regierungen ausgeplündert, und suggeriert, die Verschuldung von Staaten und Privatleuten wäre bloß ein schlaues politisches Instrument, mit dem neoliberale Technokraten soziale Bewegungen, insbesondere die Arbeiterbewegung, niederhalten. Nicht mehr die Aneignung von Mehrwert, den die menschliche Arbeitskraft im Produktionsprozess schafft und der auf dem Markt realisiert werden muss, hält er für ausschlaggebend, sondern versteht unter Ausbeutung in erster Linie Machenschaften einer Finanzelite, die uns Kredite aufschwatzt und in eine moderne Zinsknechtschaft manövriert. Dabei geht es im realen Kapitalismus nach wie vor darum Güter und Dienstleistungen herzustellen und zu verkaufen, es geht um Autos, Computer, Handys, Halbleiter, Häuser, Textilien, Arzneimittel, Stahl, Aluminium, Rohstoffe oder Nahrungsmittel. Die Papiere der Finanzmärkte beinhalten Ansprüche, die sich in letzter Instanz auf Profite beziehen, die mit Gütern und Dienstleistungen auf dem Markt erwirtschaftet werden müssen.

Für Graeber sind Marktwirtschaft und Kapitalismus „zwei verschiedene Dinge“.[17] Kapitalismus reduziert er auf Börsenspekulationen, undurchsichtige Bankgeschäfte, Monopole und Konzernmacht, Zins und Wucher.[18] Marktwirtschaft hingegen verbindet er mit ehrlicher Arbeit und fairem Tausch. Die ideale Ordnung ist für Graeber eine Marktwirtschaft ohne Staat, in der „soziale“ Währungen ohne Zinsen den Austausch vermitteln. Als historische Referenzen präsentiert der Anthropologe das chinesische Kaiserreich und seine konfuzianischen Beamten sowie die Kalifen und Sultane des Mittelalters, die gestützt auf den Koran das Zinsverbot durchgesetzt, die Schuldknechtschaft unterbunden und sich ansonsten nicht in die Wirtschaft eingemischt hätten.[19] Für einen Anarchisten ist das eine ziemlich bizarre Weltsicht. Das alte China war eine brutale Ausbeutergesellschaft, in der die Bauern immer wieder rebellierten, die islamischen Staaten waren Diktaturen, deren Herrscher sich untereinander massakrierten und Expansionskriege führten. Selbstverständlich nahmen Geldverleiher in islamisch geprägten Ländern Zinsen für Kredite, bezeichneten sie aber wie im modernen Islamic Banking als Gebühr oder Aufwandsentschädigung.

Menschen tauschen seit prähistorischen Zeiten. In den meisten historischen Gesellschaften wurden Produkte auf Märkten ausgetauscht. Der Marktmechanismus ließ sich mit antiken Sklavenökonomien oder feudalen Ökonomien mit geringen Überschüssen kombinieren. Im Mittelalter bestand, eingebettet in eine feudale Agrarwirtschaft, ein marktwirtschaftlicher Sektor, gespeist aus handwerklichen und agrarischen Überschüssen sowie Textilien oder Metallen, die in Lohnarbeit hergestellt bzw. geschürft wurden, während der Fernhandel große Teile der alten Welt verband. Diese Marktwirtschaft, verbunden mit einer brutalen europäischen Expansionspolitik, entwickelte jene Dynamik, die über die Etappen des Handelskapitalismus, des Merkantilismus und der Industriellen Revolution zum modernen Kapitalismus führte.

Ein entscheidendes Moment ist, dass Marktwirtschaft immer Produktion von Tauschwerten unter Konkurrenzbedingungen denkt,

---

13 „Das Geld ist also ein Hemmnis für den Austausch, eine Fessel für die Freiheit des Handels und der Industrie; sowohl für sich genommen als überflüssiges Organ, als Schmarotzertätigkeit, als auch seinen Kosten nach, als Ursache von Verlust. Auf das Bargeld zu verzichten und den Zins für das Umlaufkapital zu beseitigen, das ist die erste Fessel der Freiheit, die ich durch die Gründung einer Tauschbank zu sprengen vorschlage.“ (zitiert nach Ramm, 1963, S.123, S.126.

14 Ramm, 1963, S.126, S.133, S.140, S.147; „Wenn... der gegenseitige Austausch der Produkte direkt ohne Vermittlung und ohne Abzüge im Voraus erfolgte, dann würde die Gegenseitigkeit des Kredits als Kapital, und zwar als unerschöpfliches und unentgeltliches und zinsfreies Kapital, arbeiten, dann wäre die Zirkulation nicht mit einer Auflage von 400 Millionen als Diskont belastet, und der Finanzwucher wäre unmöglich“, schreibt Proudhon. Er gründet seine Tauschbank im Februar 1849 und gibt Kleinstaktien zu fünf Francs aus. Innerhalb von acht Wochen zeichnen 12.000 Teilhaber Anteile über mehr als 36.000 Francs. Proudhon flieht jedoch nach Belgien, als er wegen einer Kritik an Louis Bonaparte, dem späteren Kaiser Napoleon III., ins Gefängnis soll und löst das Unternehmen auf.

15 Ramm, 1963, S.135ff., S.143ff.

16 Edmund Silberner, Sozialisten zur Judenfrage, Berlin 1962, S.56ff.; George L. Mosse, Die Geschichte des Rassismus in Europa, Frankfurt am Main 1990, S.187f.; Frederic Krier, Sozialismus für Kleinbürger, Pierre-Joseph Proudhon – Wegbereiter des Dritten Reiches, Köln, Weimar, Wien 2009, S.179ff.; Werner Portman, Proudhon und das Judentum, in: Jürgen Mümken, Siegbert Wolf, Hrsg., „Antisemitismus, das geht nicht unter Menschen“. Anarchistische Positionen zu Antisemitismus, Zionismus und Israel, Lich 2014, S.39ff.

17 David Graeber, Schulden. Die ersten 5000 Jahre, Stuttgart 2012, S.395.

18 Graeber, Schulden, 2012, S.350, S.363ff.

19 Graeber, Schulden, 2012, S.274ff., S.290ff., S.320ff.

sobald nicht mehr nur zufällig erwirtschaftete Überschüsse auf Märkten angeboten werden. Der Gebrauchswert eines Produkts wird dadurch nicht zur Nebensache, aber Mittel zum Zweck. Ein entscheidender Punkt in der Entwicklung ist erreicht, wenn Produktion und Tausch nicht mehr dem Konsum dienen, wie in vorkapitalistischen Ökonomien, sondern der Gewinn akkumuliert und reinvestiert wird.

Eine solche Marktwirtschaft ist keine statische, sondern eine dynamische Ökonomie, die die Beteiligten regelmäßig in Sieger und Verlierer sortiert. Lohnarbeit bedeutet dann vom Staat regulierte Ausbeutung fremder Arbeitskraft und Zurichtung sowie Ausplünderung und Zerstörung der Umwelt. Der Ruin vieler und die Expansion weniger Unternehmen gehören ebenso zu den Gesetzen des Marktes wie die Krisen, die seit der Frühzeit des industriellen Kapitalismus regelmäßig wiederkehren. Eine Marktwirtschaft aus lauter Kleinproduzenten, gar eine Subsistenzökonomie, wäre heute unmöglich, außer nach einem völligen Zusammenbruch der Zivilisation.

Individualismus, Egoismus und Freiwirtschaft

Hierzulande ist die Szene der erklärten Individualanarchisten winzig. Dazu gehören etwa die Max-Stirner-Gesellschaft e. V. sowie die Zeitschrift *Espero*, die im September 2013 ihr Erscheinen eingestellt hat, und das Andenken von Max Stirner und John Henry Mackay hochhielt. Mackay lehnte den kommunistisch-kollektivistischen Anarchismus ab. „Denn wir wollen keine Gütergemeinschaft, gerade die Freiheit des Individuums verlangt das private Eigentum", erklärte Mackay 1894 in einem Interview, das Espero 2012 nachdruckte.[20]

Johann Caspar Schmidt alias Max Stirner gilt als Begründer des Individualanarchismus. In seinem Hauptwerk „Der Einzige und sein Eigentum" (1844) gab er die Maxime aus: „Was Du zu sein die Macht hast, dazu hast Du das Recht." Sein Lob des Egoismus erinnert an Friedrich Nietzsche, bloß argumentiert Stirner noch nicht biologistisch. „Was ich mir zu erzwingen vermag, erzwinge ich mir, und was ich nicht erzwinge, darauf habe ich kein Recht, noch brüste oder tröste ich mich mit meinem unverjährbaren Rechte", sagt Stirner. Der Verein, den er als Alternative zum bürgerlichen Staat propagiert, wäre demnach eine Meute, eine Zusammenrottung zur Mehrung von Macht und Beute. Nationalsozialisten wie Dietrich Eckart, Martin Heidegger oder Carl Schmitt gefiel, dass Stirner die Vorstellung verwarf, der Mensch sei ein soziales Wesen mit einer moralischen und politischen Verantwortung.[21] Heute sprechen Postanarchisten wie Saul Newman von der „Undurchsichtigkeit des Sozialen" und verwerfen mit Stirner und Nietzsche den sozialistischen Anarchismus wie den Kampf gegen den Kapitalismus.[22]

Der ideologische Einfluss solcher Richtungen ist schwer messbar. Aber solche Ansätze sind in wichtigen neueren Sammelbänden über Anarchismus überproportional vertreten. Beispiele dafür sind der Band „Anarchismus" aus der Theoriereihe des Schmetterling-Verlages, der bereits in der dritten Auflage erschienen ist, sowie das nachfolgende Sammelwerk „Anarchismus 2.0" (2009), beide von dem *Espero*-Mitbegründer Jochen Knoblauch und dem *Espero*-Autor Hans Jürgen Degen herausgegeben, sowie das von Ilja Trojanow herausgegebene Buch „Anarchistische Welten" (2012).

In dem Sammelband von Degen und Knoblauch werden, abgesehen von dem Beitrag eines Anarchosyndikalisten und der Analyse Jens Kastners über libertäre Momente im Zapatismus, individualistische und proudhonistische Ansätze betont, kommunistische und kollektivistische Ansätze hingegen als totalitär diffamiert. Viel Raum bekommen sogenannte Revisionisten, die sich nach 1945 von antikapitalistischen Positionen verabschiedeten und für Marktwirtschaft und Eigentum eintraten.[23]

In den Büchern von Trojanow, Degen und Knoblauch fungiert stets Gerhard Senft als Experte für anarchistische Ökonomie. Der Gesellianer, der am Wiener Institut für Wirtschafts- und Sozialgeschichte lehrt, glaubt trotz der Billionenbeträge, die monetärer Ausdruck einer Überakkumulation von Kapital sind, an eine Geldknappheit. Darum wirbt er mit Bezug auf Benjamin Tucker, einen amerikanischen Vordenker des Individualanarchismus, für eine „Geldanarchie". Das staatliche Geldmonopols soll aufgehoben, die Zentralbanken aufgelöst und jeder Mensch beliebig Geld herstellen und in Umlauf bringen dürfen.[24]

Solche Vorschläge finden sich schon bei Friedrich von Hayek, den Vordenker des Neoliberalismus, auf den sich Senft bezieht, sie haben im Zuge der Wirtschaftskrise von 2008 unter dem Schlagwort „Free Banking" eine gewisse Resonanz bekommen. Sie finden sich im Umfeld der AfD, bei der rechtslibertären Partei der Vernunft (PdV) oder Ron Paul, ehemaliger Abgeordneter der Republikaner im US-Parlament und Galionsfigur der Rechtslibertären.

Jede funktionierende Währung hängt indes vom Vertrauen in deren Kaufkraft ab. Geldanarchie bedeutet, dass mehrere Währungen innerhalb eines Territoriums gelten. Über kurz oder lang würden stabilere und kaufkräftigere Währung die schlechteren Versionen verdrängen, bis nur noch eine übrig bleibt. In der Ökonomie ist dieser Mechanismus als Greshamsches Gesetz bekannt. Die Alternative wäre eine Geldanarchie mit festen Wechselkursen, was die ganze Operation sinnlos macht, weil eine einzige Währung dann besser, weil weniger aufwändig wäre. Obendrein müssen feste Wechselkurse von Institutionen festgelegt und ihre Einhaltung garantiert werden, notfalls mit Zwang, was am Ende auf eine staatliche Struktur hinausläuft.

In *Espero* wurde die Freiwirtschaftslehre Gesells verfochten, der insbesondere der Herausgeber Uwe Timm anhing.[25] In der Occupy-Bewegung plädierte der Kulturphilosoph und Esoteriker Charles Eisenstein, der ebenfalls als Vordenker gilt, für Lokal- und Regionalwährungen, die ideologisch auf Gesell zurückgehen, und auch in *Adbusters*, dem hippen Magazin aus Kanada, das „Occupy Wallstreet" initiiert hat, wurde für die Freiwirtschaft geworben.

---

20 Espero, Nr.72, Juni 2012, S.28ff. Passend dazu wurde im gleichen Heft für die »Partei der Vernunft« (PdV) geworben, die, gestützt auf Friedrich August von Hayek, die Steuern weiter senken und die Sozialversicherung abschaffen will (Manuel Cebulla, Libertäre Partei in Deutschland. Die Partei der Vernunft, S.12ff.).

21 Alex Gruber, Philipp Lenhard, Deutsche Ideologie: Von Stirner zum Poststrukturalismus, in: dies., Gegenaufklärung, Freiburg 2011, S.10f.; Gabriel Kuhn, Hrsg., „Neuer" Anarchismus in den USA, Münster 2008, S.225f.

22 Saul Newman, Die Politik des Postanarchismus, in: Kuhn, 2008, S.228, S.231.

23 Auch Rocker schwächte nach dem Zweiten Weltkrieg und vor dem Hintergrund der stalinistischen Diktatur seine antikapitalistische Position deutlich ab (Rocker, Aufsatzsammlung, Band 2, 1949-1953, S.5).

24 Gerhard Senft, Ökonomie, Herrschaft und Anarchie, in: Ilija Trojanow, Hrsg., Anarchistische Welten, August 2012, S.165; Senft, Dezentrale Geldschöpfung. Ein aktuelles Zukunftsthema, in: Humane Wirtschaft, Nr.1, 2012, S.18ff.

25 Eine Fraktion der Freiwirte hatte während der Weimarer Republik Stirners Egoismus zur weltanschaulichen Grundlage erkoren.

Lifestyle-Anarchismus und Esoterik

Dieser „neue" Anarchismus will prinzipiell nicht sozialistisch, dafür inhaltlich offen sein. Graeber preist Anarchismus als „Austausch von inspirierenden Visionen", einen „Prozess der Reinigung, der Inspiration und des Experiments" und eine „Art von inspirierendem, kreativen Spiel".[26] Vom „klassischen" Anarchismus distanziert sich Graeber wegen dessen Militanz. Auf Theorie meint er im Namen theorieferner Praxis verzichten zu können.

Trojanow definiert Anarchismus als „ein Projekt, anhand radikaldemokratischer Prinzipien einen geeigneten gesellschaftlichen Rahmen für eine größtmögliche individuelle Freiheit zu schaffen, bei größtmöglicher Gleichheit und Gerechtigkeit." Diese „multidimensionale, flexible, undogmatische Eigenschaft" verleihe dem Anarchismus eine „immerwährende Aktualität", er lasse „alle jene Kategorisierungen und Essentialismen hinter sich (...), die in den letzten Jahrzehnten als alte Zöpfe abgeschnitten worden sind".[27]

Das nordamerikanische Netzwerk CrimethInc predigt zwar Militanz, lehnte aber kohärente Theorie, insbesondere einen sozialistischen Ansatz, sowie verbindliche Organisierung ab und predigte stattdessen ein Ausleben des Ego, das an Stirner erinnert. Anarchismus bedeute, „deine Instinkte und Leidenschaften nicht in Kategorien zu zwingen", und „dein Selbst keinen äußeren Grenzen zu unterwerfen", heißt es in dem Text „Für unser Leben kämpfen" von 2002, der angeblich in einer Auflage von einer halben Million Exemplaren verbreitet wurde.[28] Das Kollektiv gab die Maxime aus: „Wann immer ihr eine Entscheidung trefft und handelt, ohne auf Anweisungen oder offizielle Erlaubnis zu warten, seid ihr Anarchisten." Demnach wären Kapitalisten, faschistische Schlägertrupps wie pogrombereiter Mob ebenfalls Anarchisten, vorausgesetzt sie handeln „selbstbestimmt".[29] Der Nähe zu Stirner und Mackay wird deutlich, wenn es heißt: „A. ist aristokratisch – nur sind wir alle die Aristokraten."[30] Eine ähnliche Position hatte Emma Goldman vertreten, ein großer Fan von Nietzsche, die ebenfalls meinte, alle wahren Anarchisten wären Aristokraten.[31]

Gesellschaftskritik ist ein bewusster Akt. Der „small-a-Anarchism", mit dem Graeber kokettiert, führt zur Affirmation. In Graebers Schulden-Buch findet man das hohe Lied auf die freie Marktwirtschaft, CrimethInc propagiert Diebstahl und Betrug, aber nicht den organisierten Kampf gegen die Produktionsverhältnisse. „Wir weigern uns, in den Kampf um Trivialitäten wie Eigentum und Autorität einzutreten". Sie seien keine „Egalitaristinnen im herkömmlichen Sinn", sondern im Gegenteil: „Wir haben genau genommen auch nichts gegen das Eigentum, sondern wenden uns nur gegen die Albernheit, sich über Eigentum zu streiten."[32]

Ihrer Ansicht nach existieren längst anarchistische Ökonomien. Als Beispiel nannte CrimethInc kommunale Gartenarbeit, Ladendiebstahl oder Mülltauchen. Es fällt schwer, Leute ernst zu nehmen, die meinen, eine Party zuhause abzufeiern, wenn die Eltern weg sind, oder einen Basketball in den Park mitzubringen, um mit anderen zu spielen, sei schon nichtkapitalistische Ökonomie.[33]

Inzwischen erhebt CrimethInc den Anspruch, eine anarchistische, explizit nichtmarxistische Analyse der Ökonomie zu entwickeln. Kapital und Lohnarbeit werden als Basiskategorien und Angriffspunkte benannt ebenso verschiedene Organisations- und Aktionsformen. Außerdem bezieht sich CrimethInc positiv auf die syndikalistischen International Workers oft he World (IWW9. Allerdings übernimmt die Gruppe gängige Vorstellungen der globalisierungskritischen Bewegung, wonach eine spekulative Finanzsphäre die Wirtschaft dominiert. Die Ansicht, Profite entstünden dadurch, dass Arbeiter nicht der volle Wert ihrer Arbeit als Lohn ausgezahlt werde, während Konsumenten mehr für ihre Einkäufe bezahlen müssen, als die Produktionskosten ausmachen, lässt auf ein eher proudhonistisches Verständnis schließen.[34]

Last but not least behauptet Noam Chomsky, Anarchismus beschränke sich darauf „nicht legitimierte Machtstrukturen" bzw. „illegitime Macht" zu überwinden. Er plädiert für einen neuen New Deal, eine keynesianische Wirtschaftspolitik plus Regulierung des Bankensektors.[35] Bookchin hatte Chomsky scharf kritisiert, als dieser die Kandidatur Bill Clintons als Präsident unterstützte. Fairerweise muss man anmerken, dass fast nur noch bürgerliche Journalisten Chomsky für einen Anarchisten halten.[36]

Denn einen solchen Anarchismus lieben sie. So pries die Frankfurter Allgemeine Zeitung den neuen Anarchismus als „Marxismus des neuen Jahrtausends", der eine neue linke Bewegung überwölbe. Dessen Maßstäbe seien „soft and fluid", viele Anarchisten würden nicht einmal mehr bestimmte Formen staatlicher Gewalt ablehnen und das Prinzip der Kooperation so ausdehnen, dass sogar der Kapitalismus eingeschlossen werde. Insbesondere Graeber gelinge diese „Fluidität", während sonst oft ein „revolutionsfixierter Ton" verbreitet sei.[37] Graeber selbst prahlt, die Eliten würden die Anarchisten fragen, wenn sie nicht mehr weiter wüssten.[38] Dabei wäre solcher Zuspruch ein sicherer Beweis dafür, dass man irgendetwas falsch macht.

Es geht noch weiter: Früher waren Anarchisten Atheisten, die Kirchen zerstörten, heute hätten sich „spezifisch anarchistische Formen der Spiritualität" entwickelt, wie etwa das „feministische Heidentum", die pluralistisch, polytheistisch und selbstkritisch wären, schreibt Graeber nicht ganz zu Unrecht.[39] In dem Sammelband von Degen und Knoblauch werden sektenartige Gruppen wie Zegg in Brandenburg und der „Stamm Füssen Eins" im Allgäu als Beispiele für das Zusammenleben in Kommunen dargestellt und für Schamanen geworben. Sogar die Legende einer von der Kirche unterdrückten positiven europäischen Spiritualität, die auf völkisch-nazistische Ideologen zurückgeht und in der Neuen Rechten von Sigrid Hunke reanimiert wurde, findet sich.[40]

26 Graeber, Direct Action. An Ethnography, Edinburgh 2009, S.211, S.216, S.221.

27 Ilja Trojanow, Hrsg., Anarchistische Welten, Hamburg 2012, S.6f.

28 CrimethInc., Für unser Leben kämpfen. Eine Einführung in den Anarchismus, in: Gabriel Kuhn, Hrsg., Neuer Anarchismus in den USA. Seattle und die Folgen, Münster 2008, S.69.

29 Siehe etwa das Neonazi-Strategiekonzept des führerlosen Widerstandes.

30 CrimethInc., 2008, S.77.

31 Emma Goldman, Gelebtes Leben, Hamburg 2010, S.186, S.226.

32 CrimethInc., 2008, S.77f.

33 CrimethInc., 2008, S.77f.

34 CrimethInc., Work. Kapitalismus, Wirtschaft, Widerstand, Münster 2014, S.181, S.183, S.258, S.348ff.

35 Noam Chomsky, Jeder sollte ein Anarchist sein, Interview, Frankfurter Rundschau, 24.1.2014.

36 Kalicha, Kuhn 2008, S.301f.

37 Uwe Ebbinghaus, Wer hat Angst vorm Anarchismus, Frankfurter Allgemeine Zeitung 30.1.2012.

38 Graeber, Interview, Jungle World, Nr.28, 12.7.2012, Beilage, S.19ff.

39 Graeber, 2009, S.220.

40 Anja Kraus, Über die Achtung der Frau und die sozialen Bewegungen der indigenen Völker am Beispiel der Aymara/Bolivien, in: Degen,

CrimethInc flüchtet sich in die Arme der Natur, in einen mystifizierenden Biologismus: „Anarchismus ist Chaos, und Chaos ist Ordnung. Jedes natürlich geordnete System – ein Regenwald, eine solidarische Wohngemeinschaft – ist ein harmonisches System, dessen Ausgeglichenheit sich Chaos und Zufall verdankt“. Abgelehnt wird dagegen Unordnung:

> „Unordnung und ungelöste Konflikte systematisieren sich schnell und schaffen Hierarchien, die ihren erbarmungslosen Anforderungen entsprechen“.[41]

Aufstand, Autoritarismus und Gewaltfreiheit

Bei CrimethInc und beim Unsichtbaren Komitee findet sich in Ansätzen die klassische anarchistische Aufstandslinie wieder.[42] Dazu gibt es eine neue Richtung, die „entgegen dem Zeitgeist noch immer vom Aufstand hier und jetzt reden und mit aufständischen Methoden experimentieren“ will.[43] Diese Strömung versteht sich als antipolitisch, in dem Sinn, dass sie lediglich Revolte und Aufstand gelten lässt. Alles andere sei Unterwerfung unter die Logik der Macht der Herrschenden. Jede Programmatik wird abgelehnt, die radikale Linken, einschließlich Anarchosyndikalismus und Rätekommunismus, zum Feind erklärt.[44] Stattdessen wird diese Aufstandslinie, die auf Bakunin, den Begründer des sozialistischen Anarchismus zurückgeht, mit Stirners Egoismus fundiert und versteht sich als postlinker Anarchismus.[45] Jede Form des Universalismus und Kollektivismus wird verworfen, Egoismus und Tausch als natürliche Verhaltensformen gepriesen und damit biologistisch gerechtfertigt.[46] So wird militante Rhetorik mit reaktionären, stinkbürgerlichen und neoliberalen Inhalten kombiniert. Bakunin würde sich im Grabe umdrehen. Dabei ist die Aufstandslinie in mehrfacher Hinsicht problematisch. Als Referenz wird Friedrich Engels in anarchistischen Kreisen kaum durchgehen, aber seine Kritik wurde später von anarchistischen Koryphäen ähnlich formuliert. So rügte Engels, dass isolierte Erhebungen nur zu sinnlosen Opfern führen, und eine erfolgreiche bewaffnete Erhebung ein Mindestmaß an Koordination, Disziplin und Rücksichtslosigkeit erfordert.[47] Überhaupt hatten Barrikadenkämpfe und Revolten alten Stils kaum noch Chancen angesichts moderner Waffen, erkannte der General, wie Engels wegen seines Interesses für militärische Fragen genannt wurde.

Auch das Unsichtbare Komitee verklärt zwar Riots in Vorstädten und fordert die Bewaffnung, stellt aber klar, dass es einen erfolgreichen militärischen Aufstand heute nicht geben kann.[48] Bereits Malatesta distanzierte sich von Aufständen und Guerillaaktionen, die seine Jugend geprägt hatten, und verfocht eine Kombination aus Generalstreik, Fabrikbesetzungen plus bewaffnete Verteidigung, die zu einem unblutigen Erfolg führen könnte, wie er angesichts der massenhaften Erhebung in Italien 1919 glaubte.[49] Rocker plädierte nach dem Ersten Weltkrieg dafür, die Armee von innen zu zersetzen, die Soldaten für die Sache der Revolution zu gewinnen, und appellierte an die Arbeiter der Rüstungsfabriken, keine Mordwaffen mehr herzustellen.[50] Er begründete einen wertvollen gewaltfreien Ansatz, der heute von der Zeitschrift *Graswurzelrevolution* weitergeführt wird. Die Position war in der anarchosyndikalistischen Freien Arbeiter Union Deutschlands (FAUD) umstritten, zumal FAUD-Angehörige etwa bei den Aufständen im Ruhrgebiet 1920 beteiligt waren. Dabei war Rocker nicht blind und dogmatisch. Ihm war klar, dass Nazi-Deutschland nur bewaffnet niederzuwerfen war, weshalb Rocker die Anstrengungen der Alliierten im Zweiten Weltkrieg unterstützte.[51]

Treffend hatte Engels erkannt, dass es kaum etwas Autoritäreres als physische Gewalt geben kann. Bezeichnenderweise besteht das Gros der Schriften Bakunins aus Gebrauchsanweisungen für Geheimgesellschaften.[52] Vielleicht poetischer im Ausdruck als Lenin entwickelte Bakunin nichtsdestotrotz ein Avantgarde-Konzept. Zwar solle der Geheimbund der Revolutionäre nicht Macht und Zwang ausüben, versicherte Bakunin, durchaus aber „das Volk“ agitieren, schulen und lenken. Verglichen mit einem solchen Geheimbund und seiner informellen Macht ist Lenins Kaderpartei samt Zentralkomitee und Politbüro geradezu ein Vorbild an Transparenz.

Ein weiterer Schwachpunkt Bakunins und seiner Anhänger ist der empathische Bezug auf das Volk und der Glaube an dessen revolutionäre Instinkte. Mag mancher dabei an die Massen ausgebeuteter Bauern und Arbeiter gedacht haben, so finden sich schon bei Bakunin auch ziemlich absurde Vorstellungen über die angeblich besonderen revolutionären Qualitäten der Slawen, womit er eine ethnische Kategorie einführte. Ein solches homogenes und revolutionäres „Volk“ existiert aber nicht, sondern verschiedene Klassen und Schichten, und sobald sich diese Ansammlung als „ein Volk“ begreift, kann daraus leicht ein nationaler Mob werden.

In einem Text von CrimethInc zur Ukraine scheinen die Autoren davon auszugehen, dass demonstrierende oder rebellierende Massen immer auf dem richtigen Weg sind.[53] Ähnlich wie bei Analy-

---

Knoblauch, 2009, S.115; Elisabeth Voß, Gemeinsam wohnen und arbeiten – Kommunen und andere selbstorganisierte Lebensgemeinschaften, in: Degen, Knoblauch, 2009, S.201.

41 CrimethInc., 2008, S.71.

42 CrimethInc, Work, 2014.

43 Im Rauch des Feuers. Notizen und Gedanken über den Aufstand, in: Anonym, Die Erstürmung des Horizonts. Anarchistisches Instrument zum Schüren von Diskussion, Affinität und Feindschaft, erste Ausgabe November 2014, S.5.

44 Im Rauch des Feuers, in: Anonym, 2014, S.6, S.10, S.12; Bruch mit der Linken, in: Anonym, 2014, S.25ff.; die Kunst der Politik oder: was ist links?, in: Anonym, 2014, S.31.

45 Im Rauch des Feuers, in: Anonym, 2014, S.14; Wolfi Landstreicher, Angst vor dem Konflikt, in: Anonym, 2014, S.28; Post-linke Anarchie. Die Linke hinter sich lassen, in: Anonym, 2014, S.37ff.

46 Apio Ludd, Warum ich kein Kommunist bin, in: Anonym, 2014, S.22ff.

47 Friedrich Engels, Die Bakunisten an der Arbeit. Denkschrift über den Aufstand in Spanien im Sommer 1873, MEW 18, S.476ff.

48 Das Unsichtbare Komitee, S.87: Dort heißt es, ein Einsatz der Armee würde ein Blutbad bedeuten und sei „weniger offenkundig“ (was immer das heißen soll). Das Modell ist die Pariser Commune vom 18. März 1871, als sich die Armeeeinheiten auflösten und überliefen. „Ein Aufstand triumphiert als politische Kraft. Politisch ist es nicht unmöglich, eine Armee zu besiegen.“

49 Brunello, Paola, 2009, S.10f., S.148ff.

50 Rudolf Rocker, Keine Kriegswaffen mehr, in: ders. Aufsatzsammlung, Band 1, 1919-1933, S.16ff.; Peter Wienand, Der „geborene“ Rebell. Rudolf Rocker – Leben und Werk, Berlin 1981, S.290f.

51 Wienand, 1981, S.415ff.

52 Außerdem hinterließ Bakunin eine Menge antisemitischer Invektiven neben einer Fundgrube für antideutsche Parolen (Bakunin, 1871, in: Mümken, Wolf, 2014, S.80ff.).

53 CrimethInc, The Ukrainian Revolution and the Future of Social Movements, http://www.crimethinc.com/texts/ux/ukraine.html

sen aus dem Bereich des Postoperaismus, wo der Begriff der „Multitude" der Fetisch ist, werden die Interessen und Ansichten der Beteiligten nicht ernst genommen, sondern ein homogener und progressiver Block unterstellt. Das Vorhandensein rechter Strömungen und Ideologemen wird allenfalls als Manipulationsversuch organisierter Gruppen oder des Staatsapparats wahrgenommen (oder als bösartige Unterstellung linker Theoretiker).

Kritik des sozialistischen Anarchismus

Zwar hat der sozialistische Anarchismus keine ausgefeilte ökonomische Theorie hervorgebracht. Aber Kollektivismus, Anarchokommunismus und Anarchosyndikalismus haben klare Ziele: Sie lehnen Lohnarbeit als Ausbeutung und Privateigentum an Produktionsmitteln als deren Voraussetzung ab - genau wie Marx. Ihr Ziel ist eine staatsfreie Gesellschaft, in der die Menschen in Kollektiven und Kommunen leben und arbeiten. Sie sollen selbst in Versammlungen und Räten die vergesellschaftete Produktion und Verteilung von Gütern und Dienstleistungen planen und koordinieren. Hier gibt es also große Übereinstimmungen mit Rätekommunisten und undogmatischen Marxisten.

Einige sozialistische Anarchisten grenzen sich scharf vom Individualismus und den Ideen Proudhons ab. Dazu zählen Kropotkin, Bookchin und aktuell Lucien van der Walt und Michael Schmidt. Letztere definieren Anarchismus exklusiv als sozialistische Bewegung, die sie historisch um 1860 zur Zeit der Ersten Internationale verankern. Sie bestreiten, dass Stirner Anarchist gewesen sei und lassen Proudhon allenfalls als Vordenker gelten.[54]

Problematisch ist der Versuch von Walt und Schmidt, eine mächtige weltumspannende Bewegung darzustellen.[55] Zwar war die CNT in Spanien keineswegs die einzige Massenorganisation, es gab solche in Frankreich, Italien und Lateinamerika, gleichwohl stellte der Anarchosyndikalismus selbst in seiner Hochphase zwischen 1890 und 1930 nur in wenigen Ländern eine Mehrheit in der Linken und/oder der Arbeiterbewegung dar. Die Industrial Workers of the World (IWW) beziehen sie ohne weiteres ein, obwohl diese programmatisch eher rätekommunistisch-marxistisch ausgerichtet waren. Ausgeblendet wird, dass einige Syndikalisten in Italien und Frankreich zum Faschismus überliefen.[56] Kritische Studien über Praktiken der CNT/FAI im Bürgerkrieg und die Machno-Bewegung scheinen sie zu ignorieren.[57]

Manche Aspekte, die Van der Walt und Schmitt als Markenzeichen des sozialistischen Anarchismus preisen, sind höchst problematisch. Bezeichnenderweise handelt es sich um Punkte, bei denen es eine hohe Übereinstimmung unter den „feindlichen Brüdern" (Kellermann) Anarchismus und Marxismus gibt: Antiimperialismus, nationale Befreiung, Mission des Proletariats, Einschätzung von Antisemitismus, Rassismus und Patriarchat sowie politische Ökonomie.

Die beiden Autoren unterscheiden wie die meisten Anarchisten nicht zwischen Marx und Marxismus. Letzterer ist ein Dogmengebäude, eine Rechtfertigungsideologie, die von den sozialdemokratischen und kommunistischen Parteien entwickelt wurde und mit den Positionen von Marx in vielen Punkten wenig zu tun hat.[58] Selbst ein profunder Denker wie Murray Bookchin war zu einer solchen Differenzierung kaum in der Lage, vielleicht weil er in stalinistischen und trotzkistischen Gruppen politisch sozialisiert worden war. Auch die sogenannte Neue Marx-Lektüre nehmen Anarchisten in der Regel nicht zur Kenntnis. Manisch arbeiten sich viele an einem Marx ab, den sie durch die Brille von Lenin oder Stalin lesen und der für sie bloß ein großer Schurke ist, der Bakunin übel mitspielte.

So bestimmen van der Walt und Schmidt in ihrem Standardwerk „Black Flame" den „klassischen Marxismus" als Melange aus Marx, Engels, Kautsky und Lenin. Den fundamentalen Unterschied zwischen Proudhon und Marx, der zum Bruch führte, begreifen sie nicht. Van der Walt und Schmidt unterstellen, beide hätten die gleiche Arbeitswertlehre verfochten. Dabei übernahm Proudhon die klassische Annahme, der Wert einer Ware (genauer gesagt der Tauschwert) sei durch die konkrete Arbeit bestimmt, die zu ihrer Herstellung aufgewandt wurde. Viele Vorstellungen vom „gerechten Lohn" basieren auf dieser Gleichung: Der Wert einer Ware entspreche dem Wert der konkreten Arbeit, der Lohn müsse daher mit dem Preis der Ware identisch sein.

Marx verwarf diese Annahme. Der Tauschwert einer Ware sei durch die gesellschaftlich notwendige durchschnittliche Arbeitszeit bestimmt, die zu ihrer Herstellung notwendig sei. Diese Wertbestimmung setze sich in der Konkurrenz durch. Wer mehr Arbeitszeit aufwenden muss, kann sich auf Dauer nicht auf dem Markt behaupten, nicht mit anderen Betrieben mithalten, die in einem kürzeren Zeitraum dieselbe Ware herstellen. Dieser Tauschwert ist jedoch keine Eigenschaft wie Farbe oder Gewicht, sondern eine Größe, die erst auf dem Markt festgestellt und in Geld ausgedrückt werde. Findet eine Ware keinen Käufer, ist sie wertlos. Deshalb lehnte Marx die Vorstellungen ab, durch „gerechten Lohn", eine Tauschbank oder Arbeitsbörse ließe sich eine Marktwirtschaft ohne Krisen einrichten. Für eine Marktwirtschaft sei ständiges Schwanken, Prosperität, Depression und Krisen, eine „Produktionsanarchie", die Norm und sowohl Quelle des Elends als auch Ursache des Fortschritts.[59]

In Schriften des Anarchosyndikalismus wie des Leninismus, bei Traditionsmarxisten wie Globalisierungskritikern findet sich

(Abfrage 20.1.2015).

54 Lucien van der Walt, Michael Schmidt, Schwarze Flamme. Revolutionäre Klassenpolitik im anarchismus und Syndikalismus, Hamburg 2013.

55 Van der Walt, Schmidt, 2013; Steven Hirsch, Lucien van der Walt, Anarchism and Syndikalism in The Colonial and Postcolonial World, Leiden, Boston 2010.

56 Brunello, Paola, 2009, S.149, S.167, Zeev Sternhell, Die Entstehung der faschistischen Ideologie. Vor Sorel zu Mussolini, Hamburg 1999; Ein ähnliches Versäumnis findet sich bei Kellermann, der über Georges Sorel schreibt, der sich als Marxist ausgab und sich dann als Syndikalisten sah. Kellermann übergeht, dass Sorel bei den französischen und italienischen Faschisten endete (Kellermann, Georges Sorel: (Anarcho-) Syndikalismus als wahrer Marxismus, in: derselbe, Hrsg., Begegnungen feindlicher Brüder, Band 1, Münster 2011, S.68ff.).

57 Michael Seidman, Produktivistische Brüder, in: Kellermann, Feindliche Brüder, Band 2, Münster 2012, S.34ff.; Martin Baxmeyer, Das ewige Spanien der Anarchie. Die anarchistische Literatur des Bürgerkrieges, Berlin 2012, Felix Schnell, Räume des Schreckens, Gewalt und Gruppenmilitanz in der Ukraine 1905-1933, Hamburg 2012; Seidman, Republic of Egos. A Social History of the Spanish Civil War, Madison 2002.

58Auch Sternhell zeigt ein geringes Verständnis von Marx, wenn er etwa behauptet, dieser habe Sozialismus als „Kriegsmaschine gegen die bestehende Ordnung" verstanden (S.22f.).Er verwechselt den Marxismus der II. Internationale mit dem Denken von Marx (Sternhell, 1999).

59 Marx, MEW 4, S.87f., S.94f., S.97; insofern ist Schumpeters berühmte These von der schöpferischen Zerstörung ein alter Hut.

eine politische Dämonologie, die den Konzernchef oder Banker, schlechte Eigenschaften wie Gier, Habsucht oder Skrupellosigkeit als Verantwortlichen personifiziert. Schon Lenin hatte 1916 implizit die Marxsche Analyse als überholt aufgegeben. „Der Kapitalismus ist so weit entwickelt, dass die Warenproduktion, obwohl sie nach wie vor ›herrscht‹ und als Grundlage der Wirtschaft gilt, in Wirklichkeit bereits untergraben ist und die Hauptprofite den ›Genies‹ der Finanzmachenschaften zufällt“, schrieb er. Der Kapitalismus sei bereits in Parasitentum, Fäulnis und Wucher übergegangen.[60]

Eine weitere Parallele findet sich in der Fetischisierung des Industriearbeiters als revolutionäres Subjekt. Die neuere Variante findet sich bei Operaisten und Postoperaisten, die überall eine „Multitude“ am Werke sehen, auch wenn diese gar nichts davon weiß oder wissen will. Die Integration von Arbeitern ins System beschrieben schon Engels und Lenin, oft moralisierend. Marxisten beschworen eine relative Verelendung in den Zentren, weil sich die von Marx prophezeite allgemeine und absolute Verelendung nicht einstellen wollte. Van der Walt und Schmitt rechnen vor, die hochproduktiven Arbeiter in kapitalistischen Zentren würden stärker ausgebeutet als ihre Klassengenossen in der Peripherie. Es sei bloß eine größere „Mehrwertgesamtmasse“, die es erlaube, Arbeitern in den Zentren höhere Löhne zu bezahlen. Deshalb aber von einer „Arbeiteraristokratie“ zu sprechen, die vom Imperialismus profitiere, sei grundverkehrt und spalterisch.

Mag sein, dass ein deutscher Arbeiter im Verhältnis zum Reichtum, den er produziert, relativ stärker ausgebeutet wird als sein Klassengenosse in China. Es sind aber die chinesischen Arbeiter, die revoltieren, weil ihre Löhne am Existenzminimum liegen, während der deutsche Arbeitsmann zufrieden ist dank eines Zuschlags, den Marx etwas vage historisch-kulturellen Umständen zuschrieb. Dieses Gefälle erklärt, warum Kernbelegschaften exportorientierter deutscher Firmen sich ihren Bossen verbunden fühlen, statt zu streiken, und die IG Metall Rüstungsexporte unterstützt, während in Spanien, Portugal und Griechenland Generalstreiks stattfinden, weil die Löhne dort wieder in Richtung des Minimums sinken.

Daraus erklären sich Wohlstandschauvinismus, Standortnationalismus und Rassismus als systemimmanent rationale, auf den eigenen Vorteil bedachte Strategien und Haltungen, gerade auch in Gewerkschaften. Darum ergeben Umfragen in Deutschland einen hohen Anteil an faschistischen Einstellungen unter Gewerkschaftern, darum sind FPÖ und Front National nach Stimmenanteilen die Parteien der Arbeiterklasse in Österreich und Frankreich.[61]

Insofern reicht es nicht aus, eine imaginäre Solidarität der Arbeiterklasse zu beschwören. Man muss solche Einstellungen ernst nehmen, als subjektive Realität, als notwendig falsches Bewusstsein, aber auch als Ausdruck von relativ privilegierten Positionen innerhalb der weltweiten Arbeiterklasse. Solche Haltungen müssen angesprochen und überwunden werden. Dazu gehört eine konsequente Kritik an und Aufarbeitung von rechten Tendenzen in linken Bewegungen.

60 Lenin, Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus, LW 22, S.211.

61 Ohne die Vorgänge gleichsetzen zu wollen, sei darauf hingewiesen, dass Anarchisten unter der Flagge der antiimperialistischen und antikolonialen Befreiung nationale Bewegungen unterstützten oder Einwanderung kritisierten (Hirsch, Walt, 2010, S.XXVIII; Arif Dirlik, in: Hirsch, Walt, 2010, S.139, S.141; Kirk Shaffer, in: Hirsch, Walt, 2010, S.276f., S.278ff., S.318.).

Vorzüge des sozialistischen Anarchismus

Zu den emanzipatorischen Aspekten des Anarchismus zählt ein umfassenderes Verständnis von Herrschaft als es Marx und der Marxismus aufbrachten. Das drückte sich aus in einer grundsätzlichen Ablehnung von Hierarchien und Staat, von autoritären und bürokratischen Strukturen auch innerhalb der Linken aus. Schon früh hatte Bakunin vor den deformierenden Wirkungen des Parlamentsbetriebes gewarnt. Geradezu prophetisch erscheint im Rückblick die Kritik von Gustav Landauer, ansonsten ein Mystiker, Gesellianer und reaktionärer Lebensreformer, der Ende des 19. Jahrhunderts Sozialdemokratie und Gewerkschaften vorhielt, mit einer gegängelten und obrigkeitshörigen Arbeiterbewegung werde man keinen Krieg verhindern, geschweige denn die Gesellschaft grundstürzend verändern.

Solche Kritik mag theoretisch oft etwas oberflächlich daherkommen, aber sie ist empirisch bestätigt, im Gegensatz zum Wunschgebilde einer Linkspartei, die das Parlament frei nach Rosa Luxemburg bloß als Tribüne des Klassenkampfes nutzen sollte. Die Fundamentalopposition im parlamentarischen System, die Johannes Agnoli als Möglichkeit konstruierte, erwies sich als unerreichbares Ideal. Von der historischen Sozialdemokratie, über die kommunistischen Parteien des Westens bis zu Grünen und diversen Linksparteien nach der Epochenwende um 1990 endeten alle als staatstragende Realpolitiker.

Wichtig ist die Kritik von Bakunin und Rocker am „wissenschaftlichen Sozialismus“ und seinen gewaltaffirmativen Fortschrittsmythen als Ansatz einer grundsätzlich wissenschaftskritischen Haltung. Bakunin war der erste, der das autoritäre Potential solcher Wissenschaftshuberei erkannte. Sie beinhaltet eine Spaltung in Wissende und Unwissende und damit die Herrschaft einer neuen Elite. Peter Kropotkin war um 1900 einer der wenigen Linken, die fundiert und umfassend Darwinismus, Sozialdarwinismus, Eugenik sowie die zutiefst rassistische Legende von einer Überbevölkerung kritisierte, während Marxisten diese Ideologie zu integrieren suchten. Spuren finden sich allerdings auch im Anarchismus, etwa bei Emma Goldmann und im Zaragoza-Programm der CNT. Der späte Rocker fiel auf die Überbevölkerungspropaganda herein, die die eugenischen Bewegungen betrieben.[62]

Bookchin hat in den USA seit den frühen fünfziger Jahren, als nahezu die gesamte Linke dem Produktivitätsfetischismus huldigte, ökologische Zerstörungen analysiert, weil der Kapitalismus eben nicht bloß Produktiv-, sondern auch Destruktivkräfte entwickelt. Aufbauend auf den Naturforscher Kropotkin hinterließ Bookchin ein umfassendes Werk mit vielen Anregungen. Dazu zählt eine Theorie der Entstehung von Hierarchien, des Patriarchats, von Staat und Klassen, die einen umfassenden Versuch darstellt. Zu ihren Defiziten zählt, dass Bookchin in einem antimarxistischen Furor meinte, eine ökonomische Begründung ablehnen zu müssen. Er neigte dazu, Freiheit und Gleichheit als Produkte der Evolution zu biologisieren. Scharf kritisierte er jedoch die rassistische Soziobiologie sowie esoterische und ökofaschistische Strömungen. Und Bookchin zählt zu den wenigen Anarchisten, die Proudhon als das bezeichneten, was er war, ein provinzieller Spießer und Antisemit.

Zu Bookchins Schwächen zählt die Idealisierung vorindustrieller Gesellschaften und kommunaler Institutionen (ähnlich schon Kropotkins Vorstellung von mittelalterlichen Kommunen). Im Unter-

62 Kleinspehn, 1986, S.183; Rocker, Aufsatzsammlung, Band 2, S.41, S.43, S.45f.

schied zu den Schwärmern von „Occupy" übersah Bookchin aber nie, dass Versammlungen als Institutionen einer direkten Demokratie durch die sozialen Interessen und ideologische Orientierung ihrer Teilnehmer bestimmt werden.

Bookchin und der Schweizer Anarchist „PM" haben, anknüpfend an den libertären Sozialisten William Morris und Kropotkin, dem es allerdings weniger um Umweltschutz zu tun war, Modelle einer ökosozialistischen Wirtschaft entwickelt, die so dezentral wie möglich aufgebaut ist, aber überregionale bis hin zu kontinentalen und globalen Arbeitsteilung nicht ausschließt. Die Grundlage der Versorgung bilden Industrie und Handwerk kombiniert mit ökologischer Landwirtschaft und intensivem Gartenbau. Für Kropotkin oder Bookchin war selbstverständlich, dass modernste Technik genutzt wird, um uns ein Leben in Muße und Großzügigkeit zu ermöglichen, ähnlich wie Marx, der die Arbeitszeit drastisch reduzieren wollte, damit die Menschen ihre individuellen Fähigkeiten, ihre Kreativität und Phantasie allseitig entwickeln und das Leben genießen könnten.

Die Kardinalfrage bleibt, wer ist das Subjekt der Befreiung. Lange vor Leuten wie André Gorz war für Bookchin die Zeit des „proletarischen Sozialismus" vorbei. Er verzweifelte als Gewerkschaftsaktivist in der Nachkriegszeit am auserwählten revolutionären Subjekt, als weiße, männliche Arbeiter in der consumer society zur Mittelschicht aufstiegen.

Bookchin folgerte, dass der Kapitalismus gewiss nicht ohne den Kampf der Arbeiter zu überwinden sei, allerdings sozial breitere, außerparlamentarische und lokal verankerte Bewegungen entscheidend seien, die für eine direkte Demokratie auf der Grundlage einer sozialistischen Ökonomie kämpfen würden.

Der Abschied vom Proletariat am Ende der 1970er-Jahre war stark geprägt von der Entwicklung in den Zentren (USA, Deutschland) und zugleich ein Backlash gegenüber dem Proletarierkult der marxistisch-leninistischen Sekten. Dennoch bleibt die Erkenntnis, dass die Arbeiterklasse nicht das von irgendwelchen historischen Gesetzmäßigkeiten vorherbestimmte revolutionäre Subjekt ist. Dem widerspricht nicht, dass es in China (dem Land mit den weltweit meisten Streiks), Bangladesh, Argentinien, Südkorea oder Südeuropa sehr wohl massenhafte Arbeiterkämpfe, Widerstand der Arbeiterklasse, gibt.

Ohne die Lohnabhängigen, von klassischen Industriearbeitern über Angestellte der Mittelschichten bis hin zu Pseudo-Selbstständigen aus der Kreativwirtschaft, wird es weder Reformen noch grundlegenden Veränderungen geben. Insofern sind sie Adressaten linksradikaler Politik. Aber gerade starke Arbeiterbewegungen, egal ob militant oder reformistisch, haben mit dazu beigetragen, die Lage der Arbeiter in den kapitalistischen Zentren zu verbessern und diese zu integrieren. Das gleiche Wechselspiel gilt für Widerstand gegen patriarchale, rassistische oder sexistische Ausbeutung und Herrschaft. Erfolgreicher Protest und Widerstand kann zu Reformen führen, die jeder Bewegung die Spitze nehmen.[63]

Das spricht nicht gegen Reformen, im Sinne einer echten Verbesserung von Lebensbedingungen. Man muss ziemlich dünkelhaft oder privilegiert sein oder an das ewige Leben oder an die Reinkarnation glauben, um das gering zu schätzen. Obendrein waren Revolutionen stets ein blutiges Geschäft, wenngleich oft aufgrund einer brutalen Konterrevolution, und sie fanden statt, wenn der Weg für Reformen blockiert war.

Offensive, ebenso sinnvolle wie reformistische Forderungen wären in Europa ein einheitlicher Mindestlohn, mit dynamischer Steigerung, und eine radikale Arbeitszeitverkürzung bei vollem Lohnausgleich. Damit könnte der Standortnationalismus der Gewerkschaften unterlaufen werden und vielleicht eine Mobilisierung entstehen, wie sie die historische Arbeiterbewegung einst mit der Forderung nach dem Acht-Stunden-Tag auslöste.

Notwendig bleibt jedenfalls eine detaillierte Analyse von Klassen und Milieus in jedem Land, jeder Region als Ausgangspunkt für politische Praxis. Unterschiedliche Lagen von Arbeitern und Mittelschicht in verschiedenen Ländern sind zu berücksichtigen. Das gilt insbesondere für die Situation in Deutschland als europäischer Hegemonial- und ökonomischer Großmacht.

Weiterdenken

Weder der Marsch durch die Institutionen noch deren militante Eroberung führten zur Emanzipation, sondern zu Integration, Bürokratisierung und neuen Diktaturen. Im stalinistischen Terror und den Regimen des sogenannten real existierenden Sozialismus haben sich Bakunins Warnungen vor einem staatssozialistischen Monster erfüllt. Bewahrheitet hat sich, dass der Zweck nicht die Mittel heiligt, wie die Anarchistische Allianz 1872 in der Erklärung von St. Imier bereits betonte – dass mit autoritären Methoden keine befreite Gesellschaft erkämpft werden kann. Darum sind anarchistisches Beharren auf Basisdemokratie, Selbstorganisation und direkter Aktion, verbunden mit Misstrauen gegenüber Hierarchien und Repräsentation der Grundpfeiler einer radikalen Linken neben einer Kritik der politischen Ökonomie, bei der man besser auf Marx denn auf anarchistische Ansätze zurückgreifen sollte.

Zu wünschen wäre, dass sich Anarchisten um ein theoretisches Verständnis von Staat, Herrschaft und Politik bemühen, das den Entwicklungen des 20. und 21. Jahrhunderts gerecht wird. Von ihren Voraussetzungen her sollten Anarchisten gefeit sein vor dem gerade in der globalisierungskritischen Linken dominanten Irrglauben, die Nationalstaaten wären von Banken und internationalen Konzernen entmachtet worden, eine Sicht, die sich in den aktuellen Debatten um das Freihandelsabkommen TTIP zeigt.

Denn am Grundmuster hat sich nichts geändert: Das Kapital agiert zwar international, bleibt jedoch auf einen starken Nationalstaat angewiesen, der die langfristigen Geschäftsgrundlagen zu Hause garantiert und auf dem Weltmarkt maximale Möglichkeiten durchsetzt. In schwachen, gar zerfallenden Staaten gelingt keine stetige Kapitalakkumulation, sondern entstehen Raub- und Plünderungsökonomien. Wenn wir es nicht verhindern, wird sich die Welt aufspalten in von Banden und Warlords dominierte Zonen sowie zunehmend autoritären Überwachungsstaaten, in denen bürgerlich-demokratische Institutionen bloß noch Alibicharakter haben.

Peter Bierl (Oberbayern) hat am 3. Juni 2014 in Bremen einen Vortrag zur Frage „Making anarchism a threat again?" referiert. Siehe: https://associazione.wordpress.com/2014/04/16/peter-bierl-making-anarchism-a-threat-again-eine-kritische-auseinandersetzung-mit-aktuellen-anarchistischen-debatten/

63 Frances Fox Piven, Richard A Cloward, Der Aufstand der Armen, Frankfurt am Main 1986.

Ingo Elbe

Zwischen Marx, Marxismus und Marxismen - Lesarten der Marxschen Theorie

Absicht der folgenden Bemerkungen ist es, eine grobe Übersicht über zentrale Lesarten der Marxschen Theorie zu geben. Diese sollen anhand einiger ausgewählter Themenbereiche als relativ klar voneinander abgrenzbare Marxismen dargestellt und in ihrer Wirkungsgeschichte bzw. -mächtigkeit hinsichtlich dessen, was im *common sense* unter „der" Marxschen Theorie verstanden wird, eingeschätzt werden.

Es wird dabei eine Differenzierung zwischen der bislang vorherrschenden, vor allem parteioffiziellen Marx-Deutung (dem traditionellen Marxismus, *dem Marxismus* im Singular, wenn man so will) und den dissidenten, kritischen Formen der Marxrezeption (den *Marxismen* im Plural), mit ihrem jeweiligen Anspruch eines „Zurück zu Marx", vorgenommen. Ersterer wird verstanden als Produkt und Prozess einer restringierten Marx-Lektüre, z.T. ausgehend von den 'exoterischen' Schichten des Marxschen Werks, die traditionelle Paradigmen in Nationalökonomie, Geschichtstheorie und Philosophie fortschreiben und den Mystifikationen der kapitalistischen Produktionsweise erliegen, systematisiert und zur Doktrin erhoben von Engels, Kautsky u.a., schließlich mündend in die Legitimationswissenschaft des Marxismus-Leninismus. Letztere, v.a. zu nennen sind westlicher Marxismus und neue Marx-Lektüre, arbeiten – meist jenseits institutionalisierter, kumulativer Forschungsprozesse, von isolierten Akteuren im Stile eines „Untergrund-Marxismus"[1] vollzogen – die „esoterischen" Gehalte der Marxschen Gesellschaftsanalyse und -kritik heraus.

Dabei müssen zur Charakterisierung der beiden Lesarten einige stark verkürzte und auf wenige Aspekte begrenzte Thesen genügen. Insbesondere von dem zuerst seitens Karl Korsch formulierten anspruchsvollen Vorhaben einer „Anwendung der materialistischen Geschichtsauffassung auf die materialistische Geschichtsauffassung selbst"[2], das über eine bloße ideengeschichtliche Darstellung sowie theorieimmanente Kritik hinausgelangt und ideologiekritisch den Zusammenhang von historischen Praxisformen und theoretischen Marxismusformationen in den Blick nimmt, muss hier vollends abgesehen werden. Auf eine gesonderte Behandlung der generell marx-/marxismuskritischen Lesarten kann hier insofern verzichtet werden, als das deren Marx-Bild meist mit dem der traditionellen Marxisten übereinstimmt.

Ich beginne also mit dem hegemonialen Deutungsmuster des traditionellen Marxismus und werde erst am Ende meiner Ausführungen einige positive Bestimmungen dessen folgen lassen, was ich für die systematischen Grundintentionen des Marxschen Werks selbst halte. Dies vor allem darum, weil erst im Durchgang durch die Lernprozesse von westlichem Marxismus und neuer Marx-Lektüre eine differenzierte Lesart des Marxschen Werks gewonnen werden kann.

1 Labica 1986, 113.

2 Korsch 1993b, 375.

I. Marxismus

Zwar wird der Begriff „Marxismus" zur Kennzeichnung der Marxschen Theorie wahrscheinlich zuerst im Jahre 1879 vom deutschen Sozialdemokraten Franz Mehring verwendet[3] und setzt sich als Kampfbegriff von Kritikern wie Verteidigern der „Marxschen Lehre" erst Ende der 1880er Jahre durch[4], doch die Geburtsstunde einer „Marxschen Schule" wird einhellig auf das Erscheinen des *Anti-Dühring* von Friedrich Engels im Jahre 1878 und die darauf folgende Rezeption dieses Werks seitens Karl Kautsky, Eduard Bernstein u.a. datiert[5]. Engels´ Schriften – auch wenn in ihnen die Begriffe „Marxismus" oder „dialektischer Materialismus", die Selbstetikettierungen der traditionellen Lesarten, noch nicht auftauchen - lieferten ganzen Generationen von Lesern, Marxisten wie Anti-Marxisten, die Interpretationsmuster, durch die hindurch das Marxsche Werk wahrgenommen wird. Insbesondere die Rezension von Marx' *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859), die Spätschrift *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (1886) oder der Nachtrag zum dritten Band des *Kapital* (1894/95) erlangten eine kaum zu überschätzende Wirkungsgeschichte. Allen voran aber wird der *Anti-Dühring* zum Lehrbuch der Marxschen Theorie sowie zur positiven Darstellung einer „marxistischen Weltanschauung" stilisiert: Für Kautsky

> „gibt es kein Buch, das für das Verständnis des Marxismus so viel geleistet hätte wie dieses. Wohl ist das Marxsche `Kapital´ gewaltiger. Aber erst durch den `Antidühring´ haben wir das `Kapital´ richtig lesen und verstehen gelernt"[6], und für Lenin ist es eines der „Handbücher jedes klassenbewussten Arbeiters"[7].

Es vollzieht sich dabei etwas, das für die Geschichte „des" Marxismus allgemein kennzeichnend sein wird: der/die Initiatoren des theoretischen Korpus erachten es „nicht für nützlich (...) selbst als Namensgeber in Erscheinung zu treten (...) die Eponyme sind nicht die wirklichen Sprecher"[8]. Der Marxismus ist in mehrerlei Hinsicht Engels' Werk und von daher eigentlich ein Engelsismus. Hier seien nur drei Punkte genannt, an die eine ideologisierte und restringierte Marx-Rezeption anknüpfen konnte.

3 Vgl. Walther 1982, 948f. Er taucht auch ein Jahr früher bei A. Thun auf (vgl. ebd., 949). Die Bezeichnung „Marxisten" hingegen findet sich als pejorative bereits 1873 bei Bakunin (vgl. Bakunin 1972, 613 sowie Walther 1982, 941).

4 Vgl. Walther 1982, 944.

5 Vgl. u.a. Walther 1982, 947; Steinberg 1979, 22f.; Stedman Jones 1988, 234; Liedman 1997, 384.

6 Karl Kautsky, zit. nach Stedman Jones 1988, 234f.

7 Lenin 1965, 4.

8 Labica 1986, 17. Im Marxismus verschwindet Engels hinter Marx, im Leninismus Stalin hinter Lenin.

I. 1. Die ontologisch-deterministische Tendenz

Der wissenschaftliche Sozialismus wird konzipiert als ontologisches System, „Wissenschaft des Gesamtzusammenhangs"[9]. Materialistische Dialektik fungiert hier als „Wissenschaft von den allgemeinen Bewegungs- und Entwicklungsgesetzen der Natur, der Menschengesellschaft und des Denkens"[10]; die Natur dient Engels dabei als „Probe auf die Dialektik"[11] Eine falsche Analogisierung historisch-gesellschaftlicher Prozesse mit Naturphänomenen wird allein schon dadurch vorgenommen, dass in der Engelsschen Erläuterung der Grundzüge der Dialektik gerade die zwischen Subjekt und Objekt fehlt. „Negation der Negation" oder „Umschlag von Quantität in Qualität" werden im Wechsel von Aggregatzuständen des Wassers oder der Entwicklung eines Gerstenkorns ausgemacht. Dialektik soll gegen eine statische Betrachtungsweise das „Werden", die „Vergänglichkeit" allen Seins aufzeigen[12], sie wird rückgebunden an traditionelle bewusstseinsphilosophische Dichotomien, wie die sog. „Grundfrage" der Philosophie, ob im Verhältnis von „Denken und Sein" diesem oder jenem das Primat zukomme[13], wird zerfällt in „zwei Reihen von Gesetzen"[14], in die „objektive" und die „subjektive" Dialektik, wobei letztere lediglich als passives Abbild der ersteren gefasst wird[15]. Engels verengt, ja verzerrt so drei elementare praxisphilosophische Motive von Marx, die auch er teilweise in früheren Schriften noch vertreten hatte:

1) Die Erkenntnis, dass nicht nur der Gegenstand, sondern auch die Anschauung desselben historisch-praktisch vermittelt[16], der Geschichte der Produktionsweise nicht äußerlich ist. Dagegen betont Engels später, „materialistische Naturanschauung" sei „weiter nichts als einfache Auffassung der Natur so, wie sie sich gibt, ohne fremde Zutat"[17]. Der naive Realismus der später von Lenin[18] u.a. systematisierten Widerspiegelungstheorie, die gerade dem verdinglichten Schein der Unmittelbarkeit eines gesellschaftlich Vermittelten, dem Fetischismus des An-sich-Seins eines nur durch einen historisch bestimmten menschlichen Handlungszusammenhang hindurch Existierenden verfällt, wird schon hier begründet[19]. So „von den Dingen auf das Bewusstsein und vom Bewusstsein auf die Dinge verwiesen"[20], sind der Begriff der Praxis, der der subjektiven Vermitteltheit des Objekts und auch ideologiekritische Überlegungen in diesem Paradigma kaum noch unterzubringen.

2) Der noch in der Deutschen Ideologie auch von Engels vertretene negative Begriff von Naturwüchsigkeit[21] wird nun in einen positiven verwandelt. Nicht mehr die *Aufhebung* von auf der Unbewusstheit der Beteiligten beruhenden, spezifisch gesellschaftlichen Gesetzen, sondern die bewusste *Anwendung* von „Gesetzen der Bewegung (...) der äußern Welt"[22] werden nun postuliert.

3) Spricht Marx in den Thesen über Feuerbach noch davon, dass alle Mysterien, die die Theorie zum Mystizismus veranlassen ihre rationelle Lösung im Begreifen der menschlichen Praxis finden[23], so reduziert Engels den Praxisbegriff nun auf den der naturwissenschaftlich-experimentellen Tätigkeit[24]. Freilich finden sich auch noch in den Schriften des späten Engels Ambivalenzen und praxisphilosophische Motive[25], die von den Epigonen weitgehend getilgt werden. Dennoch ebnet Engels, den Szientismus seiner Epoche bündelnd, durch die Akzentverschiebung von einer Theorie gesellschaftlicher Praxis hin zu einer kontemplativ-widerspiegelungstheoretischen Entwicklungslehre, den Weg zu einer mechanizistischen und fatalistischen Auffassung des historischen Materialismus.

Der vulgäre Evolutionismus kann in der europäischen Sozialdemokratie des 19. Jahrhunderts als nahezu allgegenwärtiges Phänomen gelten[26]. Nicht allein für Kautsky, Bernstein und Bebel stehen deshalb der deterministische Entwicklungsbegriff und die Revolutionsmetaphysik einer providentiellen Mission des Proletariats[27] im Zentrum der Marxschen Lehre: Die Menschheit ist demnach einem „naturwissenschaftlich konstatierbaren" Automatismus der Befreiung unterworfen. Was sich hier im modernen szientistischen Gewand eines Gesetzesfetischismus präsentiert, ist schließlich nichts anderes als eine Geschichtsmetaphysik mit sozialistischem Vorzeichen[28], die Affirmation der von Marx gerade kritisierten Verkehrung von Subjekt und Objekt: Einem hinter dem Rücken der Akteure sich vollziehenden Prozess wird ein moralisch qualifiziertes Ziel zugeordnet[29]. Im Erfurter Programm der deutschen Sozialdemokratie wird dieser revolutionäre Attentismus[30] schließlich auch auf parteioffizieller Ebene als

9 MEW 20, 307.

10 Ebd., 132, vgl. auch 11.

11 Ebd., 22.

12 Vgl. MEW 21, 267.

13 Vgl. ebd., 274

14 Ebd., 293.

15 Vgl. MEW 20, 481.

16 Vgl. MEW 3, 44.

17 MEW 20, 469.

18 V.a. in *Materialismus und Empiriokritizismus*, das vom ML neben dem *Anti-Dühring* zum klassischen Lehrbuch des dialektischen Materialismus stilisiert wird. Marxismus wird hier zur Ideologie im strengen Marxschen Sinne: zur Systematisierung der Denkformen des verdinglichten Alltagsverstands. Zu den politpragmatischen Hintergründen der Schrift, die im ML ausgeblendet werden vgl. Busch-Weßlau 1990, 130.

19 Auf das mediale Apriori der Fotografie als Grundlage dieses naiven Realismus in der Philosophie sowie auf die fundamentalen Gemeinsamkeiten zwischen Engels, Lenin und Feuerbach weist Falko Schmieder (2004, 213) hin.

20 Sohn-Rethel 1978, 114.

21 Vgl. MEW 3, 33 sowie bereits Engels (MEW 1, 515), wo er vom ökonomischen ‚Gesetz der Konkurrenz' als einem spricht, „das auf der Bewußtlosigkeit der Beteiligten beruht".

22 MEW 21, 293.

23 Vgl. MEW 3, 535.

24 Vgl. MEW 21, 276.

25 So z.B. in MEW 21, 296f., in MEW 20, 264 oder in den späten Briefen an Schmidt, Bloch, Mehring und Borgius.

26 Vgl. dazu die Studie von Steinberg 1979, v.a. 45ff., 63ff.. Sozialgeschichtliche Erklärungsansätze dafür bieten u.a. ders., 145-150, Groh 1974, 58-63, Negt 1974, Gramsci 1995, 1386f.

27 Vgl. dazu kritisch Mohl 1978, Sieferle 1979, Elbe 2002a.

28 Laclau/ Mouffe (2000, S. 53) weisen auf den darwinistisch-hegelianischen Charakter dieser Konzeption hin: „Der Darwinismus allein bietet keine *Garantien für die Zukunft*, weil die natürliche Auswahl nicht in einer von Anfang an vorbestimmten Richtung operiert. Nur wenn dem Darwinismus – der damit gänzlich unvereinbar ist – ein hegelianischer Typus der Teleologie hinzugefügt wird, kann ein evolutionärer Prozeß als ein Garant zukünftiger Übergänge präsentiert werden".

29 Vgl. dazu in instruktiver Weise: Kittsteiner 1980.

30 Vgl. Groh 1974, 36.

konsequenter Marxismus festgeschrieben: Aufgabe der Partei ist es, für ein auch ohne sie „naturnotwendig" eintretendes Ereignis gewappnet zu sein, „nicht die Revolution zu *machen*, sondern sie zu *benutzen*"[31]. Die ontologische Ausrichtung und der enzyklopädische Charakter der engelsschen Erwägungen befördern zudem die Tendenz zur Auslegung des wissenschaftlichen Sozialismus als umfassende proletarische Weltanschauung. Lenin schließlich wird die „Lehre von Marx" als „proletarische Ideologie" und Religionsersatz präsentieren, als „allmächtig(e)", „in sich geschlossen(e) und harmonisch(e)" Doktrin, die „den Menschen eine einheitliche Weltanschauung gibt"[32 33]. Dementsprechend wird auch der negative Ideologiebegriff zur Kategorie für die Seinsbestimmtheit des Bewusstseins überhaupt neutralisiert.

Alle diese Entwicklungen, die unzweifelhaft den Charakter einer theoretischen Regression annehmen, kulminieren schließlich im von Abram Deborin und Stalin ausgearbeiteten ML. Gilt schon für Lenin, trotz aller Betonung des Politischen, der Marxismus als „inhaltsreichere [...] Entwicklungslehre"[34], die auch auf Brüche und Sprünge in Natur und Gesellschaft aufmerksam macht, so wird diese naturalistisch-objektivistische Strömung im ML zur Staatsdoktrin erhoben: Die zentrale Argumentationsfigur lautet dabei: „Was für die Natur gilt, muss auch für die Geschichte gelten" bzw. „die Natur macht Sprünge *also* auch die Geschichte". Politische Praxis versteht sich dabei als Vollzug eherner historischer Gesetze. Perfektioniert ist diese schlagende Logik in Josef Stalins über Jahrzehnte hinweg für die marxistische Theoriebildung des Ostblocks maßgebender Schrift „Über dialektischen und historischen Materialismus": Der historische Materialismus steht für die „historische Abteilung" eines weltanschaulichen Systems i.S. einer „Anwendung" und „Ausdehnung" ontologischer Leitsätze auf die Gesellschaft, die einen epistemologischen Essentialismus (eine Abbildtheorie, die als DiaMat „Sein" und „Bewusstsein" unabhängig vom Praxisbegriff thematisiert) und sozialtheoretischen Naturalismus (eine vom menschlichen Handeln unabhängige Entwicklungslogik, die von der Partei als oberstem Sozialtechnologen „bewusst angewendet" oder „beschleunigt" wird)[35] impliziert[36].

I. 2. Die historizistische Deutung der formgenetischen Methode

Wenn der Leninsche Satz, „nach einem halben Jahrhundert" habe „nicht ein Marxist Marx begriffen"[37] – ein Diktum, das in diesem Fall allerdings auch auf ihn selbst zutrifft[38] –, für einen

31 Kautsky, zit. nach Steinberg 1979, 61. Vgl. auch Kautsky 1974, S. 261: Die Ausblicke auf Freiheit und Humanität sind nach Kautsky „nicht Erwartungen von Zuständen, die bloß kommen *sollen*, die wir bloß *wünschen* und *wollen*, sondern Ausblicke auf Zustände, die kommen *müssen*, die *notwendig* sind". Zwar wehrt er sich gegen die Deutung von ‚notwendig' „in dem fatalistischen Sinne, daß eine höhere Macht sie von selbst uns schenken wird", doch unterstellt er einen unwiderstehlichen immanenten ökonomisch-geschichtlichen Zwang zur Revolution, wobei er immanente kapitalistische Zwangsgesetze und die Formierung des Proletariats zum auf erfolgreiche Weise revolutionär handelnden Subjekt in eine Linie stellt: „unvermeidlich in dem Sinne, wie es unvermeidlich ist, [...] daß die Kapitalisten in ihrer Profitgier [!] das ganze wirtschaftliche Leben umwälzen, wie es unvermeidlich ist, daß die Lohnarbeiter nach kürzeren Arbeitszeiten und höheren Löhnen trachten, daß sie sich organisieren, daß sie die Kapitalistenklasse und deren Staatsgewalt bekriegen, wie es unvermeidlich ist, daß sie nach der politischen Gewalt und dem Umsturz der Kapitalistenherrschaft trachten. Der Sozialismus ist unvermeidlich, weil der Klassenkampf, weil der Sieg des Proletariats unvermeidlich ist".

32 Lenin 1965, 3f. Kautsky (1965, 230) bezeichnet die Marxsche Theorie gar als „frohe Botschaft, ein neues Evangelium".

33 Allerdings gibt es auch andere, unexplizierte Aspekte des Leninschen Ideologiebegriffs, die nicht auf Klassenreduktionismus hinauslaufen und im ML ignoriert wurden. Vgl. dazu Busch-Weßlau 1990, 122ff., 132ff. Der Annahme des Marxismus als proletarischer Ideologie widerspricht Lenins These, die Arbeiterklasse bringe spontan nur ein systemimmanent-‚trade-unionistisches' Bewusstsein hervor (vgl. Lenin 1958, 385f, 394f.). Die Konsequenzen aus dieser Einsicht haben aber weder er noch Lukács gezogen.

34 Lenin 1960, 43.

35 Zur Paradoxie dieser Verknüpfung von Voluntarismus und Determinismus vgl. Taylor (1997, 729-731): „Die Gesetze, die von den Ingenieuren angewandt werden, die den Umständen ihren Willen aufzwingen, können nicht die Gesetze der ehernen Notwendigkeit sein, wenn das bedeutet, daß wir das Geschehen durch Bezug auf sie erklären können, ohne uns auf menschliche Entscheidungen zu berufen. Ein wahres Entwicklungsgesetz der Geschichte wäre ein Gesetz, dessen Antezedenzien nicht manipulierbar sind [...] Es wäre der Verwendung durch Ingenieure nicht zugänglich" (ebd., 730). Vgl. auch Poppers Kritik am Gedanken von historischen Entwicklungsgesetzen, die im Stile unbedingter Prognosen formuliert werden (Popper 1987, 35f.) sowie an dem paradoxen Praxisbegriff des ‚Historizismus', der sich auf „Hebammenkunst" (ebd., 40) reduziere (vgl. auch ebd., 57f.). Gegen Popper ist aber einzuwenden: a) seine auch vor Textfälschungen nicht zurückschreckende Unterstellung eines Historizismus im Wissenschaftsmodell des ‚Kapital' (vgl. ebd., 39, in der ein Marx-Zitat, in dem von der Behandlung der Gesetze der modernen Gesellschaft die Rede ist, kurzerhand in eines verfälscht wird, in dem von Gesetzen der „menschlichen" Gesellschaft gesprochen wird) sowie b) seine falsche Identifizierung von technologischen Prognosen mit solchen kurzer Reichweite (vgl. ebd., 35, 53f.).

36 Es ist gerade der westliche Marxismus, der gegen den ML den nichtontologischen Charakter des Marxschen Materialismus betont. (Vgl. dazu u.a. Horkheimer 1988, 174 sowie Schmidt 1993, 10-59) Stalin (1979) bestimmt die Komponenten der Marxschen Theorie wie folgt: *Dialektik*: Eine Diskontinuitäten betonende universelle Entwicklungslogik, die uns lehrt, dass alles im Werden und Vergehen begriffen ist; *Materialismus*: Eine kontemplative Ontologie, die lehrt, dass das Bewusstsein nur ein Abbild des unabhängig und außerhalb seiner existierenden Seins darstellt; *historischer Materialismus*: Anwendung des DiaMat auf die Geschichte; universalhistorische Gesetze sind Klassenkampf, auf dem Primat der Produktivkraftentwicklung (causa-sui-Konzept der Produktivkräfte) fußende Dialektik zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen, schließlich das Fortschrittsgesetz der Abfolge der Gesellschaftsformationen.

37 Lenin 1973, S. 170.

38 Lenin stellt diese Diagnose im Kontext seiner Hegel-Lektüre. Er meint, man müsse die Hegelsche ‚Logik' „durchstudiert und begriffen" haben, um das ‚Kapital' verstehen zu können (ebd.). Dieser Hinweis bleibt in seinen ‚Philosophischen Heften' aber abstrakt und darf nicht als Beitrag zu einer heterodoxen ‚Kapital'-Lektüre gedeutet werden. Der Hinweis auf die Bedeutung Hegels und die Erwähnung einer „*Logik* des ‚Kapitals'" (Lenin 1973, S. 316) allein sind keine Anzeichen eines tieferen Verständnisses der Darstellungsweise im ‚Kapital' seitens Lenin. Vielmehr offenbaren die wenigen inhaltlichen Aussagen zu diesem Komplex Lenin als getreuen Vertreter der Engelsschen Orthodoxie: Die Betrachtung des ‚Kapitals' als „Geschichte des Kapitalismus" (ebd., S. 319), die Erwähnung einer historischen Untersuchung der Wertformen (vgl. auch Lenin 1960b, S. 49), der Rekurs auf „Überprüfung durch die Tatsachen [...] bei *jedem* Schritt der Analyse" derselben oder auf die Ware des Anfangs der Darstellung als empirische „gewöhnlichste, massenhafteste" Erscheinung (Lenin 1973, S. 319) (vgl. auch S. 340)

Sachverhalt volle Gültigkeit beanspruchen darf, dann für den der Interpretation der Kritik der politischen Ökonomie. Noch 100 Jahre nach der Veröffentlichung des ersten ‚Kapital'-Bandes galten dabei Friedrich Engels' Kommentare weithin als einzig legitime und adäquate Einschätzungen der Marxschen Ökonomiekritik. Keine Lesart war in der marxistischen Tradition derart unumstritten, wie die von Engels beiläufig in Texten wie der Rezension von ‚Zur Kritik der politischen Ökonomie' (1859) oder dem Nachwort zum dritten Band des ‚Kapital' (1894) entwickelte. Hier noch wesentlich deutlicher als in der objektivistischen Fassung des historischen Materialismus ist der Marxismus ein Engelsismus:

Vor dem Hintergrund seiner Widerspiegelungskonzeption deutet Engels die ersten Kapitel des ‚Kapital' als zugleich logische und historische Darstellung eines ‚einfachen Warentauschs' bis hin zum kapitalistischen Lohnarbeitsverhältnis, „nur entkleidet der historischen Form und der störenden Zufälligkeiten"[39]. Der Begriff ‚logisch' meint in diesem Kontext im Grunde nichts als ‚vereinfacht'. Die Darstellungsweise, das Aufeinanderfolgen der Kategorien (Ware, einfache, entfaltete, allgemeine Wertform, Geld, Kapital) in der Kritik der politischen Ökonomie, kann demnach „nichts sein als das Spiegelbild, in abstrakter und theoretisch konsequenter Form, des historischen Verlaufs"[40]. Die Betrachtung der Genesis der Geldform wird verstanden als Beschreibung eines „wirklichen Vorgang[s], der sich zu irgendeiner Zeit wirklich zugetragen hat", nicht als „abstrakte[r] Gedankenprozeß, [...] der sich in unsern Köpfen allein zuträgt"[41]. An kaum einem anderen Punkt seines Werks reduziert Engels den historischen Materialismus derart drastisch auf einen vulgären Empirismus und Historismus, was die von ihm verwendeten Assoziationsketten ‚Materialismus-empirisch konstatierbare Fakten-wirklicher Prozess' vs. ‚Idealismus-abstrakter Gedankenprozess-rein abstraktes Gebiet' belegen.

Mit der ‚logisch-historischen' Methode gibt Engels ein Stichwort vor, das in der marxistischen Orthodoxie ad nauseam strapaziert und rezitiert wurde. Bereits Karl Kautsky versteht in seinen enorm wirkmächtigen Darstellungen das ‚Kapital' als ein „wesentlich historisches Werk"[42]: „Es war Marx vorbehalten, das Kapital als historische Kategorie zu erkennen und seine Entstehung an der Hand der Geschichte nachzuweisen, statt sie aus dem Kopfe zu konstruieren"[43]. Auch Rudolf Hilferding meint, dass „gemäß der dialektischen Methode der begrifflichen Entwicklung überall die historische parallel"[44] gehe. Sowohl der ML[45] als auch der westliche Marxismus[46] folgen ihnen in dieser Einschätzung. Wird die Kritik der politischen Ökonomie aber als Historiographie gedeutet, so stehen an deren Anfang folglich Kategorien mit *unmittelbaren* empirischen Referenten, z.B. eine ominöse, *nicht-preisbestimmte vorkapitalistische* Ware[47] und auch die Wertformanalyse beginnt mit der Darstellung einer zufälligen, *geldlosen* Interaktion zweier Warenbesitzer – mit der von Engels so genannten „einfachen Warenproduktion"[48], die er als ökonomische Epoche von 6000 v.u.Z. bis ins 15. Jahrhundert hinein datiert. Das *Marxsche* Wertgesetz[49] gelte in dieser Epoche zuweilen in reiner, nicht von der Preiskategorie ‚verfälschter' Form, was Engels am fingierten Beispiel geldlosen ‚Austauschs' zwischen mittelalterlichen Bauern und Handwerkern illustriert: Hier haben wir es mit einem übersichtlichen sozialen Zusammenhang von unmittelbaren Produzenten zu tun, die zugleich Eigentümer ihrer Produktionsmittel sind, in der der eine unter den Augen des anderen arbeitet und folglich „die für die Herstellung der von [ihnen] eingetauschten Gegenstände erforderliche Arbeitszeit ziemlich genau bekannt"[50] ist. Nicht etwa ein normatives Kriterium, sondern die Abstraktion einer von den Akteuren bewusst und direkt gemessenen Arbeitszeit ist für ihn unter den Bedingungen dieses ‚Naturaltauschs' „der einzig geeignete Maßstab für die quantitative Bestimmung der auszutauschenden Waren"[51]. Weder der Bauer noch der Handwerker seien so dumm gewesen, ungleiche Arbeitsmengen auszutauschen[52]:

> „Für die ganze Periode der bäuerlichen Naturalwirtschaft ist kein andrer Austausch möglich als derjenige, wo die ausgetauschten Warenquanta die Tendenz haben, sich mehr und mehr nach den in ihnen verkörperten Arbeitsmengen abzumessen"[53].

Der Wert einer Ware wird also Engels zufolge durch die *bewusst* in Zeit gemessene Arbeit einzelner Produzenten bestimmt. Geld spielt in dieser Werttheorie keine konstitutive Rolle. Es ist einerseits dem Wert äußerliches Hilfs- und Schmiermittel des Tauschs, dient andererseits zur Verdeckung des Arbeitsaufwandes als Wertsubstanz: Statt mittels Arbeitsstunden wird irgendwann plötzlich mittels Kühen und schließlich Goldstücken ausgetauscht. Die Frage, wie es mit den Bedingungen privat-arbeitsteiliger Produktion vereinbar sein soll, dass jede Ware als ihr eigenes Arbeits-Geld auftritt[54], stellt sich Engels nicht. Er prakti-

belegen dies eindrücklich.

39 MEW 13, S. 475. Weil ihm noch 1894 die „logische Behandlungsweise [...] nichts andres als die historische, nur entkleidet der historischen Form und der störenden Zufälligkeiten" (ebd.) zu sein hat, kann er auch im Vorwort zum dritten Band lakonisch vom „historischen resp. logischen Bildungsprozeß" (MEW 25, S. 20) der „Gedankenabbilder" wie abgebildeten Dinge und Entwicklungen sprechen.

40 MEW 13, S. 475.

41 Ebd.

42 Kautsky 1922, S. VIII.

43 Kautsky zit. nach Hecker 1997.

44 Hilferding 1973, S. 191.

45 Vgl. Rosental 1973.

46 Vgl. Mandel 1972.

47 „Danach wird es wohl klar sein, warum Marx am Anfang des ersten Buchs, wo er von der einfachen Warenproduktion als seiner historischen Voraussetzung ausgeht, um dann weiterhin von dieser Basis aus zum Kapital zu kommen – warum er da eben von der einfachen Ware ausgeht und nicht von einer begrifflich und geschichtlich sekundären Form, von der schon kapitalistisch modifizierten Ware" (MEW 25, S. 20).

48 Ebd., S. 20. Diese Deutung der Wertformanalyse wird auch Kautsky (1922, S. 29-33) übernehmen.

49 Also das von Marx im ‚Kapital' erörterte Wertgesetz. Vgl. MEW 25, S. 909.

50 Ebd., S. 907.

51 Ebd.

52 „Oder glaubt man, der Bauer und der Handwerker seien so dumm gewesen, das Produkt zehnstündiger Arbeit des einen für das einer einzigen Arbeitsstunde des andern hinzugeben" (ebd.). Wer es dennoch tue, werde eben „erst durch den Schaden klug" (ebd., S. 908).

53 Ebd., S. 907.

54 Vgl. dazu Marx' Kritik an dem Gedanken eines Arbeitsgeldes, resp. prämonetären Warentauschs in ‚Zur Kritik' und den ‚Grundrissen' (MEW 13, S. 66ff., MEW 42, S. 100-105) und in der Erstauflage des

ziert, wie die neue Marx-Lektüre herausarbeiten wird, in vielfacher Hinsicht das, was Marx an der ökonomischen Klassik, v.a. an Adam Smith, kritisiert: Projektion des nur im Kapitalismus systematisch entstehenden Scheins der Aneignung durch eigene Arbeit in die Vergangenheit[55], Ausblendung des notwendigen Zusammenhangs von Wert und Wertform[56], Verwandlung der ‚objektiven Gleichung', die der gesellschaftliche Zusammenhang zwischen den ungleichen Arbeiten vollzieht, in subjektive Erwägungen der Produzenten[57].
Bis in die 60'er Jahre des 20. Jahrhunderts hinein werden Engels' Theoreme nahezu unwidersprochen tradiert und bieten in Verbindung mit seiner (wiederum Hegel entnommenen[58]) Formel von der Freiheit als Einsicht in die Notwendigkeit und der Parallelisierung von Naturgesetzen und gesellschaftlichen Prozessen, einem sozialtechnologischen ‚Emanzipationskonzept' Nahrung. Dessen Kernaussage lautet: ‚Die im Kapitalismus anarchisch und unkontrolliert wirkende gesellschaftliche Notwendigkeit (v.a. das Wertgesetz) wird, mittels des Marxismus als Wissenschaft von den objektiven Gesetzmäßigkeiten in Natur und Gesellschaft, im Sozialismus planmäßig verwaltet und bewusst angewandt'. Nicht das *Verschwinden* der kapitalistischen Formbestimmungen, sondern ihre *alternative Nutzung* kennzeichnet diesen ‚adjektivischen Sozialismus' (R. Kurz) und seine ‚sozialistische politische Ökonomie'[59]. Es ist dabei eine signifikante Disproportion zwischen der ständigen Hervorhebung des ‚Historischen' auf der einen Seite und der Abwesenheit eines historisch spezifizierten und gesellschaftstheoretisch reflektierten Begriffs ökonomischer Gegenständlichkeit auf der anderen zu verzeichnen. Dies belegt auch die Irrelevanz des Formbegriffs für die traditionsmarxistische Diskussion, in der dieser höchstens als Kategorie für ideelle oder marginale Sachverhalte, nicht aber als konstitutives Charakteristikum der Marxschen wissenschaftlichen Revolution berücksichtigt wird[60].

Engels' staatstheoretische Äußerungen im ‚Ursprung der Familie', ‚Ludwig Feuerbach', ‚Anti-Dühring' sowie in seiner Kritik des Erfurter Programmentwurfs der Sozialdemokratie von 1891 markieren die Quellen der traditionsmarxistischen Staatsauffassung: Engels konstatiert im ‚Ludwig Feuerbach', die Tatsache, dass alle Bedürfnisse in Klassengesellschaften durch den Staatswillen hindurch artikuliert würden, sei „die formelle Seite der Sache, die sich von selbst versteht". Die Hauptfrage einer materialistischen Staatstheorie sei dagegen „nur, welchen Inhalt dieser nur formelle Wille – des einzelnen wie des Staats – hat, und woher dieser Inhalt kommt, warum grade dies und nichts andres gewollt wird"[61]. Resultat dieser rein inhaltsbezogenen Frage nach dem Staatswillen ist für Engels die Erkenntnis, „daß in der modernen Geschichte der Staatswille im ganzen und großen bestimmt wird durch die wechselnden Bedürfnisse der bürgerlichen Gesellschaft, durch die Übermacht dieser oder jener Klasse, in letzter Instanz durch die Entwicklung der Produktivkräfte und der Austauschverhältnisse"[62]. Engels' arbeitet bei seinen Überlegungen im ‚Ursprung' darüber hinaus mit universalhistorischen Kategorien, in die moderne Bestimmungen, wie ‚öffentliche Gewalt'[63] hineinprojiziert werden und unterstellt doch stets „direkte Herrschaftsverhältnisse, unmittelbare Formen von Klassenherrschaft"[64] zur Erklärung ‚des' Staates, der dann konsequent als bloßes Instrument der herrschenden Klasse[65] verstanden wird. Aus dieser Inhaltsfixiertheit und universalhistorischen Ausrichtung der Staatsbetrachtung kann gefolgert werden, dass Engels die eigentlich interessierende Frage, warum der Klasseninhalt im Kapitalismus die spezifische Form der öffentlichen Gewalt annimmt[66], aus den Augen verliert. Die aus vorkapitalistischen Gesellschaftsformationen gewonnene personale Definition von Klassenherrschaft führt schließlich zu einer Reduktion der sich im Staat institutionalisierenden anonymen Form der Klassenherrschaft auf ideologischen Schein, der im Stile der Priestertrugtheorie als Produkt staatlicher Verschleierungstaktiken gedeutet wird. Engels jedenfalls will den Klassencharakter auch des demokratischen bürgerlichen Staates mit „direkte(r) Beamtenkorruption" und „der Allianz von Regierung und Börse"[67] plausibilisieren. Allerdings besteht bei Engels, bei allem Überwiegen der später in der Orthodoxie ausgearbeiteten instrumentalis-

---

‚Kapital' (MEGA II/5, S. 39f.).

55 Vgl. MEGA II/2, S. 49.

56 Vgl. MEW 23, S. 95.

57 Vgl. MEW 13, S. 45.

58 Bei Hegel freilich hat, worauf Thomas S. Hoffmann hinweist, die Behauptung einer Identität von Freiheit und Notwendigkeit einen gänzlich anderen Sinn, nämlich den der Selbstdetermination, des sich selbst begründenden Begriffs als causa sui (Hoffmann 2004, S. 344f.). Deterministisch wird sie erst durch ihre materialistische Adaption bei Engels. Denn erst hier kann von einer absoluten Selbstdetermination keine Rede mehr sein und wird die Bestimmtheit durch anderes an deren Stelle gesetzt.

59 Im Sozialismus fungiere, so die ML-Position, „Wert als Instrument des planmäßig geleiteten [...], nach den Prinzipien der Rechnungsführung und Kontrolle über das Maß der Arbeit und des Verbrauchs gestalteten sozialistischen Produktions- und Reproduktionsprozesses. Dementsprechend wird das Wertverhältnis bewußt eingesetzt" (Eichhorn 1985, S. 1291). Sozialismus besteht in diesem Rahmen „lediglich in der revolutionierten Rechnungsart der gleichen gesellschaftlichen Formbestimmung der menschlichen Arbeitsprodukte wie in der kapitalistischen Warenwirtschaft" (wie Grigat (1997, S. 20) sich kritisch dazu äußert). Der angeblich Marxsche Kommunismus regrediert dabei zu einer Art proudhonistischer Stundenzettelei, wie auch Behrens/ Hafner bemerken: „Alle bisherigen Vorstellungen vom Übergang zum Sozialismus rekurrieren auf Modelle unmittelbarer Arbeitswert- und Nutzenrechnung." (Behrens/ Hafner 1991, S. 226). Vgl. dazu auch Heinrich (1999, S. 385-392); Kittsteiner (1974, S. 410-415); Kittsteiner (1977, S. 40-47); Rakowitz (2000). Zum adjektivischen Sozialismus in der Rechts- und Staatstheorie vgl. kritisch Elbe 2002b.

60 Vgl. dazu Haug 1999, Sp. 604-609.

61 MEW 21, 300.

62 Ebd.

63 gl. ebd., 165. Noch der Versuch Helmuth Schüttes, Engels' Überlegungen als über eine Konkretisierung mit der Formanalyse vermittelbare darzustellen, krankt an Anachronismen dieser Art. So redet Schütte stets vom Staat im universalhistorischen Sinn als einer „außerökonomischen Zwangsgewalt" (Schütte 1977, 14, vgl. auch S. 17). Hier wird die Trennung der Sphären von materieller Reproduktion und Zwangsausübung im Kapitalismus umstandslos in vorkapitalistische Produktionsweisen projiziert. Die Spezifik direkt gewaltvermittelter Aneignung als Charakteristikum vorkapitalistischer Klassenherrschaft wird dadurch unkenntlich gemacht.

64 Schäfer 1974, XCVII.

65 Vgl. MEW 21, 166f.

66 Vgl. Paschukanis' Frage an den Leninismus: „warum wird der Apparat des staatlichen Zwanges nicht als privater Apparat der herrschenden Klasse geschaffen, warum spaltet er sich von der letzteren ab und nimmt die Form eines unpersönlichen, von der Gesellschaft losgelösten Apparats der öffentlichen Macht an?" (Paschukanis 1969, 120).

67 MEW 21, S. 167. Kaum verwunderlich, dass gerade Lenin sich affirmativ auf diese agenten- und einflusstheoretische ‚Begründung' bezieht (vgl. Lenin 1960b, 38)).

tisch-inhaltsfixierten Perspektiven, noch ein unvermitteltes Nebeneinander zwischen der Bestimmung des Staates als „Staat der Kapitalisten" und als „ideeller Gesamtkapitalist"[68]. Letztere Definition begreift den Staat „nicht als ein Werkzeug der Bourgeoisie(...), sondern als eine Instanz der bürgerlichen Gesellschaft"[69], eine „Organisation, welche sich die bürgerliche Gesellschaft gibt, um die allgemeinen äußern Bedingungen der kapitalistischen Produktionsweise aufrechtzuerhalten gegen Übergriffe sowohl der Arbeiter wie der einzelnen Kapitalisten"[70]. Mit diesem Hinweis auf den Funktionsmechanismus ist allerdings der spezifische Formaspekt moderner Staatlichkeit noch nicht erklärt. Auch der StamoKap-Theorie hat Engels den Weg geebnet[71]. In der Kritik des Erfurter Programmentwurfs schreibt er:

> „Ich kenne eine kapitalistische Produktion als Gesellschaftsform, als ökonomische Phase; eine kapitalistische *Privat*produktion als eine innerhalb dieser Phase so oder so vorkommende *Erscheinung*. Was heißt denn kapitalistische *Privat*produktion? Produktion durch den *einzelnen* Unternehmer, und die wird ja schon mehr und mehr Ausnahme. Kapitalistische Produktion durch *Aktiengesellschaften* ist schon keine *Privat*produktion mehr, sondern Produktion für assoziierte Rechnung von vielen. Und wenn wir von den Aktiengesellschaften übergehn zu den Trusts, die ganze Industriezweige beherrschen und monopolisieren, so hört da nicht nur die *Privatproduktion* auf, sondern auch die *Planlosigkeit*"[72].

Im Anti-Dühring spricht Engels schließlich vom Staat als reellem Gesamtkapitalisten: „Je mehr Produktivkräfte er in sein Eigentum übernimmt, desto mehr wird er wirklicher Gesamtkapitalist, desto mehr Staatsbürger beutet er aus"[73]. Hier offenbart sich ein beschränktes Verständnis von Privatproduktion und die tendenzielle Gleichsetzung von staatlicher Planung und Monopolmacht mit unmittelbarer Vergesellschaftung[74], die durch Engels' Konstruktion des Grundwiderspruchs, mit seiner tendenziellen Identifizierung von betrieblicher mit gesellschaftlicher Arbeitsteilung, verfestigt wird. Zwar stellt Engels dann doch wieder fest, dass „weder die Verwandlung in Aktiengesellschaften noch die in Staatseigentum die Kapitaleigenschaft der Produktivkräfte"[75] aufhebt, doch zumindest stellt sich ihm zufolge damit ein unmittelbarer Übergang zum Sozialismus ein, während die Begriffe des Monopols und des Staatsinterventionismus „ökonomisch ganz und gar unbestimmt"[76] bleiben. Der Gedanke, dass die Arbeiterbewegung die im Kapitalismus entwickelten Formen der assoziierten Rechnungsführung in den Aktiengesellschaften und der umfassenden Planung durch Monopole nur noch zu übernehmen brauche, wird damit nahegelegt. Die Bourgeoisie gilt Engels ja bereits durch die Trennung von Eigentümer- und Managerfunktion als überholt[77]. Die „Verwandlung der großen Produktions- und Verkehrsanstalten in Aktiengesellschaften und Staatseigentum" zeigt nach Engels „die Entbehrlichkeit der Bourgeoisie für jenen Zweck", der „Verwaltung der modernen Produktivkräfte". „Alle gesellschaftlichen Funktionen des Kapitalisten werden jetzt von besoldeten Angestellten versehn. Der Kapitalist hat keine gesellschaftliche Tätigkeit mehr, außer Revenuen-Einstreichen, Kupon-Abschneiden und Spielen an der Börse, wo die verschiednen Kapitalisten untereinander sich ihr Kapital abnehmen. Hat die kapitalistische Produktionsweise zuerst Arbeiter verdrängt, so verdrängt sie jetzt die Kapitalisten und verweist sie, ganz wie die Arbeiter, in die überflüssige Bevölkerung, wenn auch zunächst noch nicht in die Industrielle Reservearmee"[78].

In Anbetracht dieser (nur grob angedeuteten) Rezeptionsgeschichte, könnte man davon sprechen, der Marxismus in der hier präsentierten Form sei das Gerücht über die marxsche Theorie, ein Gerücht das von den meisten „Marx"-Kritikern dankbar aufgenommen und nur mit einem negativen Vorzeichen ausgestattet worden ist. Freilich macht es sich eine solche Behauptung, so zutreffend sie auch insgesamt sein mag, zu einfach, indem sie bestimmte Abgrenzungen gegenüber der dominanten Doktrin, die sich gleichwohl als Marxismen verstehen, nicht wahrnimmt, als auch diese Fehlinterpretationen generell als der Marxschen Theorie vollkommen äußerlich betrachtet, mögliche Inkonsistenzen und Theorie-Ideologie-Ambivalenzen bei Marx selbst damit von vornherein ausschließt. Zur Klärung dieser Frage wird ein Blick auf die in der sog. Rekonstruktionsdebatte erarbeitete, differenziertere Lesart der Marxschen Texte nützlich sein.

Insofern soll hier der traditionelle Marxismus vorwegnehmend eher als Ausarbeitung, Systematisierung und Dominantwerden der Ideologiegehalte im Marxschen Werk – im Rahmen der Rezeption seitens Engels und Epigonen – begriffen werden. Praktischer Einfluss jedenfalls war bisher nahezu ausschließlich diesen restringierten und ideologisierten Deutungen der Marxschen Theorie als Geschichtsdeterminismus oder proletarische Politökonomie beschieden.

II. Westlicher Marxismus

Die Formation eines „westlichen Marxismus"[79] geht aus der Krise der sozialistischen Arbeiterbewegung im Gefolge des ersten Weltkrieges (Zerbrechen der II. Internationale an der Politik der „Vaterlandsverteidigung", Scheitern der Revolutionen in Mittel- und Südeuropa, Entstehen faschistischer Kräfte usw.) hervor. Hier sind es Georg Lukács und Karl Korsch, deren 1923 veröffentlichte Schriften paradigmatischen Charakter annehmen. V.a. Lukács gilt als erster marxistischer Theoretiker, der auf ge-

68 MEW 20, 260.

69 Busch-Weßlau 1990, 84.

70 MEW 20, S. 260.

71 Vgl. dazu Paul 1978, 51-54.

72 MEW 22, 231f.

73 Vgl. MEW 20, 260.

74 Schäfer 1974, CXXXI.

75 MEW 20, 260.

76 Schäfer 1974, CXXXIV.

77 Diese alten Kamellen werden dann u.a. von Wolfgang Pohrt in den 1970er Jahren als tiefe Einsichten in den ‚Spätkapitalismus' präsentiert.

78 MEW 20, 259f.

79 Der Begriff taucht zwar wahrscheinlich zuerst in einer leninistischen Polemik gegen Lukács' Geschichte und Klassenbewusstsein auf (vgl. Walther 1982, 968), erlangt aber weder als Kampfbegriff noch als zeitgenössische Selbstbezeichnung der gemeinhin darunter subsumierten Theoretiker (wie Lukács, Korsch, Bloch, die Frankfurter Schule, Gramsci, Lefebvre u.a.) größere Bedeutung. Hier wird weitgehend der Verwendung des Terminus durch Perry Anderson (1978) gefolgt. So fruchtbar der Begriff des westlichen Marxismus als heuristisches Modell auch sein mag, so klar müssen seine Grenzen aufgezeigt werden (vgl. die Kritik an Anderson bei Haug 1987 und Krätke 1996, 77).

sellschaftstheoretisch-methodologischer Ebene die bis dahin geradezu selbstverständliche Annahme der völligen Gleichheit von marxscher und engelsscher Theorie in Frage stellt[80]. Im Zentrum seiner Kritik steht die Ausblendung der Subjekt-Objekt-Relation bei Engels sowie dessen Konzept einer Dialektik der Natur[81], an der sich der Fatalismus des Marxismus der II. Internationale orientiert. Gegen dessen Ontologisierung des historischen Materialismus zu einer kontemplativen Weltanschauung verstehen Lukács, wie der westliche Marxismus insgesamt, den Marxschen Ansatz als kritisch-revolutionäre Theorie gesellschaftlicher Praxis. Gegen die szientistische Rede von den „objektiven Entwicklungsgesetzen" des geschichtlichen Fortschritts werden die Ideologiekritik des verdinglichten Bewusstseins, die Dechiffrierung der zur „zweiten Natur" erstarrten kapitalistischen Produktionsweise als historisch-spezifische Form sozialer Praxis, die Betonung der Revolution als kritischer Akt praktischer Subjektivität gesetzt[82]. Selbstbezeichnungen wie „Philosophie der Praxis" (Gramsci) oder „kritische Theorie der Gesellschaft" (Horkheimer) stellen deshalb auch keine bloßen Tarnwörter oder begriffliche Äquivalente für die parteioffizielle Lehre dar, sondern verdeutlichen einen Lernprozess, in dem „kritisches, auf Handeln zielendes Denken Marxscher Herkunft neu entsprungen ist"[83]. Nimmt der westliche Marxismus zunächst noch die aktivistischen Impulse der russischen Oktoberrevolution positiv auf[84], so wenden sich seine bedeutendsten Vertreter schon frühzeitig gegen die Doktrin des Leninismus, v.a. dessen Fortschreibung des sozialtheoretischen Naturalismus und seine falsche Universalisierung der Erfahrungen der russischen Revolution[85]. Für ersteres mag als Beispiel Georg Lukács' Kritik an Bucharins „Theorie des Historischen Materialismus" dienen. In dieser wirft er Bucharin vor, mit seinen Konzepten des Primats der Produktivkraftentwicklung und der bruchlosen Anwendbarkeit naturwissenschaftlicher Methoden auf die Gesellschaft werde seine Theorie fetischistisch, verwische die *„qualitative Differenz´* der Gegenstandsbereiche von Natur- und Sozialwissenschaften, erhalte den „Akzent einer falschen `Objektivität´" und verkenne die Kernvorstellung des Marxschen Verfahrens, nämlich die Zurückführung *„sämtliche(r) Phänomene der Ökonomie (...) auf gesellschaftliche Beziehungen der Menschen zueinander"*[86].

Die revolutionsstrategische Festlegung auf den Weg der Oktoberrevolution hat exemplarisch Antonio Gramsci in seinen Gefängnisheften kritisiert. Er hatte die Oktoberrevolution zunächst als „Revolution gegen das ›Kapital‹"[87] von Marx begrüßt, das heißt als Widerlegung der darin angeblich bewiesenen Unmöglichkeit sozialistischer Umwälzungen in industriell rückständigen Ländern. In geradezu religiöser Manier wurde die voluntaristische „sozialistische Verkündigung"[88] von ihm als Quelle eines kollektiven sozialistischen „Volkswillens" gegen das mechanisch aus der Ökonomie und ihrem Produktivkraftlevel abgeleitete Klassenbewusstsein angeführt. Später begegnet Gramsci nun dem Etatismus der III. Internationale mit seiner Hegemonietheorie, die den „Bewegungskrieg" des frontalen Angriffs auf den repressiven Staatsapparat als für die modernen westlichen Kapitalismen unbrauchbare Revolutionsstrategie ablehnt. Die ‚Zivilgesellschaft' stellt nach Gramsci in diesen Sozialformationen eine labyrinthische Struktur von Apparaten dar, in denen Denk- und Verhaltensmuster generiert werden, die ein durch großpolitische Aktionen nicht zu brechendes Beharrungsvermögen aufweisen. Das russische Revolutionsmodell musste im Westen auch deshalb scheitern, weil der Glaube an die Universalisierbarkeit der Erfahrungen der Bolschewiki mit einem zentralistisch-despotischen Zarismus zur Ausblendung der Relevanz ideologischer Vergesellschaftung über zivilgesellschaftliche Apparate und deren Effekt, die Unterwerfung in Form der Selbsttätigkeit, führte. Sowohl Lukács als auch Gramsci bleiben aber der ‚arbeiterexklusiv' begründeten Revolutionsauffassung insofern treu, als bei jenem, trotz Reflexion des verdinglichten Bewusstseins, noch immer ein ökonomisch garantiertes Erkenntnisprivileg des Proletariats unterstellt wird[89], und bei diesem eine Fixierung seiner strategisch motivierten Zivilgesellschaftstheorie auf die Handlungsspielräume der Arbeiterklasse – proletarische Hegemonie – zu verzeichnen ist.

Mit dem Versuch der sozialpsychologischen Ergründung noch der triebstrukturellen Grundlagen der Reproduktion einer ‚unvernünftigen Gesellschaft', vor allem in Form von autoritären und antisemitischen Haltungen, wird erst im Rahmen des Frankfurter Instituts für Sozialforschung seit der Direktoratsübernahme Max Horkheimers im Jahr 1931 ein Reflexionsniveau erreicht, das von anderen Vertretern und Richtungen des westlichen Marxismus nicht eingeholt wird[90] und den versichernden Rückhalt auf ein imaginiertes Klassenbewusstsein des Proletariats aufgibt[91]. Endlich wird das empirische Klassenbewusstsein als einzig wirkliches einer Analyse unterzogen und dabei die von anderen Theoretikern ignorierte ‚irrationale', emotionale Dimension sozialer Praxis, wie die soziale Dimension des Triebhaften berücksichtigt. Diese theoretische Einsicht in die Rückhaltlosigkeit der kritischen Theorie ist zugleich Eingeständnis eines histo-

80 Vgl. Mehringer/Mergner 1973, 189 oder Stedman Jones 1988, 232.

81 Vgl. Lukács 1988, 61f.

82 Vgl. auch Brecht 1967, 469 oder Bloch 1990, 229.

83 Haug 1996, 8. Zur Kritik der „Tarnwortthese" in bezug auf Gramscis Werk, vgl. Haug 1995, 1195-1209.

84 Vgl. Korsch 1993a, 337f.; Lukács 1990; Gramsci 1967, 23-27.

85 Vgl. Korsch 1993b; Lukács 1974; Gramsci 1967.

86 Zitate der Reihenfolge nach in Lukács 1974, 289, 284. Vgl. auch Kofler 2000, 90f.

87 Gramsci 1967, S. 24.

88 Ebd., S. 25.

89 Das aber diesem letztlich in Gestalt des revolutionären Klassenbewusstseins von den Parteitheoretikern „zugerechnet" (Lukács 1988, S. 126) wird. Diese wiederum sind eine Art Registraturorgan der historischen Gesamttendenz und gesellschaftlichen Totalität und erkennen das, was das Proletariat, „einerlei, was es darüber denken mag" (ebd., S. 153), zu tun gezwungen sein wird. Obwohl Lukács auf Praxis und Subjektivität gegen Anschauung und objektive Gesetzlichkeiten rekurriert, wird das wirkliche Denken und handeln, die wirkliche Subjektivität der Akteure und Klassen auch hier wieder einer geschichtsmetaphysischen Instanz – der Totalität des Geschichtsverlaufs und ihrer vermeintlichen Tendenz – unterworfen.

90 Eine wissenschaftliche Psychologie z.B. ist in den Überlegungen der meisten Vertreter des Marxismus nicht anzutreffen, wenn man von positiven Bezügen auf Pawlows Behaviorismus absieht. Die Psychoanalyse wird zumeist abgelehnt, wenn nicht gar als ‚bürgerlich-dekadent' dämonisiert. Eine kritische Übersicht zu solchen Reaktionsweisen bietet Helmut Dahmer (1982, S. 241-277); im Rahmen des westlichen Marxismus tat sich vor allem Lukács' in der Verdammung Freuds hervor (vgl. ebd., S. 273ff.). Gramsci hat nach eigenen Angaben „Freuds Theorien nicht studieren können" (Gramsci 1976, S. 404).

91 Vgl. Horkheimer 1988, S. 188f., 215f.

rischen Prozesses der zunehmenden Unvermitteltheit von emanzipatorischer Theorie und revolutionär perspektivierter Praxis: Mit der Propagierung des Sozialismus in einem Land, der Bolschewisierung der westlichen KPen und der Verordnung des ML als Leitideologie der Dritten Internationale seit Mitte der 20er Jahre beginnt die für den westlichen Marxismus charakteristische Isolation seiner Vertreter: Weder politischer Einfluss, noch (mit Ausnahme des Frankfurter Instituts für Sozialforschung vielleicht) institutionelle Grundlagen für eine normale wissenschaftliche Praxis sind gegeben. Was diese Formation des Marxismus als intellektuellen Lernprozess auszeichnet – seine Wahrnehmung des hegelschen Erbes und des kritisch-humanistischen Potentials in der Marxschen Theorie, die Einbeziehung zeitgenössischer ‚bürgerlicher' Ansätze zur Erhellung der großen Krise der Arbeiterbewegung, die methodologische Orientierung, die Sensibilisierung für sozialpsychologische und kulturelle Phänomene im Zusammenhang mit der Frage nach den Ursachen für das Scheitern der Revolution im „Westen"[92] – wird im Rahmen dieser Konstellation zur Quelle eines neuen Typs restringierter Marx-Auslegung. Diese ist im wesentlichen durch die Ausblendung politik- und staatstheoretischer Probleme[93], eine selektive Rezeption der Marxschen Werttheorie und das Vorherrschen einer „verschwiegenen Orthodoxie"[94] in Fragen der Kritik der politischen Ökonomie gekennzeichnet. Bereits im ‚Gründungsdokument' des westlichen Marxismus, Lukács' ‚Geschichte und Klassenbewusstsein', wo immerhin zum ersten Mal auf den von Marx erkannten anonymen, verselbständigten und sachlich vermittelten Charakter kapitalistischer Herrschaft hingewiesen wird, lässt sich eine Umgehung der Rekonstruktion der Marxschen Kapitalismustheorie erkennen: Statt Marx' Dialektik der Wertformen bis hin zur Kapitalform zu analysieren, die im Theorem der reellen Subsumtion immerhin eine, für Lukács doch so entscheidende, Erklärung des Zusammenhangs von Kommodifizierung und entfremdeter Struktur des Arbeitsprozesses bietet, findet sich hier lediglich eine analogisierende Kombination von auf die ‚quantifizierende' Warenform reduzierter Werttheorie (die der Orientierung an Simmels Kulturkritik des Geldes geschuldet ist) und einer an Max Weber orientierten Diagnose der formal-rationalen Versachlichungstendenzen des Arbeitsprozesses und modernen Rechts[95]. Bis in die Mitte der 60er Jahre hinein scheint es keinen westlichen Marxisten zu geben, der seine Auseinandersetzung mit dem traditionellen Marxverständnis auf das Gebiet der Werttheorie ausdehnt. Weiter als diese verschwiegene Orthodoxie gehen schließlich Positionen, die – ohne sich ernsthaft mit der Kritik der politischen Ökonomie auseinandergesetzt zu haben – den „humanistischen Kulturkritiker Marx" dem „Ökonomen Marx" gegenüberstellen[96] oder gar einen „Marxismus" ohne Ökonomiekritik für möglich halten[97].

III. Neue Marx-Lektüre

Erst im Rahmen einer „neuen Marx-Lektüre" seit Mitte der 1960er Jahre spielen staats- und ökonomietheoretische Probleme außerhalb des ML wieder eine Rolle. Auch diese neue Rezeptionswelle der Marx´schen Theorie ist m.o.w. deutlich jenseits von Stalinismus und Sozialdemokratie angesiedelt. Neben der Neulektüre in westeuropäischen Ländern finden Ansätze einer „neuen Marx-Lektüre" vereinzelt auch in Osteuropa statt[98]. Ihre Genese in der BRD fällt mit Phänomenen wie der Studentenbewegung, den ersten Erschütterungen des Glaubens an eine immerwährende, politisch steuerbare Nachkriegsprosperität, dem Aufbrechen des antikommunistischen Konsenses im Zuge des Vietnamkrieges u.a. zusammen und bleibt trotz ihres radikalen Emanzipationsanspruchs weitgehend auf das akademische Feld begrenzt. Von dieser neuen Marx-Lektüre im weiteren Sinne[99] soll hier eine im engeren Sinne[100] unterschieden werden. Ist jene ein internationales Phänomen, so beschränkt sich diese zunächst weitgehend auf die Bundesrepublik. Bleibt jene noch überwiegend den engelsschen Dogmen bezüglich der Kritik der politischen Ökonomie verhaftet, so rückt diese die Revision der bisherigen historizistischen bzw. empiristischen Lesarten der Marxschen Formanalyse in den Vordergrund. Inhaltlich wird in den Hauptsträngen der Debatte – durchaus widersprüchlich und keineswegs von allen Vertretern geteilt – eine dreifache Abkehr von zentralen Topoi des Traditionsmarxismus vollzogen: Eine Abkehr vom werttheoretischen Substantialismus[101], eine Abkehr von manipulationstheoretisch-instrumentalistischen Staatsauffassungen[102] sowie eine Abkehr von arbeiterbewegungszentrierten bzw. „arbeitsontologischen" (oder gar generell von) revolutionstheoretischen Deutungen der Kritik der politischen Ökonomie[103]. Ihre theoretischen Bemühungen artikuliert die neue Lesart dabei in Form einer Rekonstruktion der Marxschen Theorie.

Hinsichtlich der Ökonomiekritik findet v.a. im Rahmen des 1967 abgehaltenen Kolloquiums „100 Jahre `Kapital´"[104] eine Kristallisation zentraler Fragen und Forschungsaufgaben der Rekonstruktionsdebatte statt. Es wird eine Reinterpretation der Marxschen Kritik aus gesellschaftstheoretisch-methodologischer Perspektive anvisiert: Die Frage nach dem originären Gegenstand des *Kapital* (den ökonomischen Formbestimmungen), der Eigentümlichkeit seiner wissenschaftlichen Darstellung (Dialektik der

92 Als weitere Charakteristika für den westlichen Marxismus nennt Anderson den Rückgriff auf die vormarxsche Philosophie zur Klärung der Methode einer kritischen Gesellschaftstheorie; die Einbeziehung zeitgenössischer „bürgerlicher" Theorien; einen esoterischen Schreibstil; eine deutlich von der triumphalistischen Diktion des klassischen Marxismus wie des ML abweichende, eher pessimistische Einschätzung der historischen Entwicklung; eine Vorliebe für Probleme der Ästhetik.

93 Als Ausnahme gelten Gramscis im faschistischen Kerker entstandene Arbeiten.

94 Habermas 1993, 235.

95 Vgl. Dannemann 1987, S. 80ff., 93ff.

96 Z.B. Fromm 1988, 9 oder Habermas 1990.

97 Vgl. die Versuche einer Rekonstruktion des historischen Materialismus seitens Jürgen Habermas.

98 Die ersten Ansätze einer neuen Marx-Lektüre finden sich bereits in den 1920er Jahren bei den sowjetischen Autoren Isaak Iljitsch Rubin und Eugen Paschukanis, vgl. Rubin 1973, 1975; Paschukanis (1969). Ihr Problembewusstsein hinsichtlich wert- und rechtstheoretischer Aspekte der Marxschen Theorie wurde danach in Ost wie West lange Zeit nicht ansatzweise erreicht. Erst mit den Debatten seit Ende der 1960er Jahre änderte sich dies teilweise.

99 Wie sie von Heinrich (1999b, S. 207ff.) und Jaeggi (1977, 146) beschrieben wird. Sie wird auch unter dem Label ‘Neomarxismus' gefasst.

100 Wie sie von Backhaus (1997) definiert wird. Vgl. auch Heinrich 1999b, 211ff.

101 Vgl. u.a. Heinrich 1999a, Brentel 1989.

102 Zur sog. Staatsableitungsdebatte vgl. Kostede 1976 und Rudel 1981.

103 Vgl. Breuer 1977, Mohl 1978, König 1981 oder die Schriften der Krisis-Gruppe.

104 Vgl. Schmidt/Euchner 1968.

Wertformen) sowie dem Zusammenhang der drei Bände („Kapital im allgemeinen – viele Kapitalien") wird in Abgrenzung zu quantitativen Ansätzen und unter besonderer Betonung des Stellenwerts der *Grundrisse* neu gestellt. Im Feld der Auseinandersetzung zwischen „kritischem" und „strukturalem" Marxismus tauchen – quer zu den klassischen Streitpunkten[105] - Übergangsmomente der Abkehr vom methodologischen Traditionsbestand auf: Sowohl der strukturalistische Antihistorizismus als auch Hegelsche Denkfiguren („progressiv-regressive Methode", „Rückgang in den Grund") spielen darin eine bedeutende Rolle.

Anfangs noch mit vielen „Wenns und Abers"[106] und in einigen Punkten im Fahrwasser des Traditionsmarxismus verbleibend, erhält die neue Marx-Lektüre im Laufe der 70er Jahre deutlichere Konturen.

Gegen den klassischen Mythos von der völligen Gleichheit des Marxschen und Engelsschen Paradigmas werden sowohl hinsichtlich des historischen Materialismus als auch der Kritik der politischen Ökonomie Engels' Kommentare als dem Marxschen Werk weitgehend inadäquate, auf einer rein „exoterischen", traditionelle Paradigmen perpetuierenden Ebene verbleibende kritisiert. So betont Hans-Georg Backhaus 1974 in bezug auf die Werttheorie, die Kritik gelte einer „Interpretationsprämisse, die noch bis vor kurzem zu den wenigen unumstrittenen Bestandteilen der marxistischen Literatur zählte und unangefochten die Rezeptionsweise der Marxschen Werttheorie strukturierte: der von Engels ausgelösten Fehlinterpretation der ersten drei Kapitel des *Kapital* als Wert- und Geldtheorie der von ihm so getauften `einfachen Warenproduktion´"[107]. Backhaus geht davon aus, „dass von diesem fundamentalen Irrtum her die *marxistische* Werttheorie das Verständnis der *Marxschen* Werttheorie blockieren musste"[108].

Werden auf dieser Ebene also zunächst Marxsche und marxistische Theorie unterschieden, so wird schon früh das metatheoretische Selbstverständnis von Marx problematisiert. Bereits bei Louis Althusser wird mit Hilfe einer „symptomalen", gegen eine subjektzentriert-intentionalistische Hermeneutik gerichteten, Lektüre konstatiert, dass wir es im Marxschen Werk mit einer in der theoretischen Praxis der Analyse des Kapitalismus vollzogenen wissenschaftlichen Revolution zu tun haben, die auf der metatheoretischen Ebene von einem dieser Problematik unangemessenen Diskurs überlagert wird[109]. Althusser definiert dabei die Aufgaben einer Rekonstruktion als Abtragen des inadäquaten Metadiskurses und Transformation der in ihm vorherrschenden Metaphern, die als Symptome für die Abwesenheit einer dem wirklichen Vorgehen der Kapitalanalyse angemessenen Selbstreflexion gelesen werden, in Begriffe. Im Unterschied zu Althusser und seiner dualistischen Fassung des Verhältnisses von Real- und Erkenntnisobjekt[110], wird dieser Sachverhalt von der Rekonstruktionsdebatte meist im theoretischen Rahmen der Marxschen Ideologiekritik formu-

traditionelle Lesart der Marx´schen Theorie	
klassische Annahme des Marxismus der II. und III. Internationale	Marx = Engels (einheitliches Paradigma, kohärente Argumentation, geschlossene „Weltanschauung")
Stufen der kritisch–rekonstruktiven Lesart	
1. Stufe: z.B. Backhaus (*Materialien* 1. und 2. Teil)	Engels - exoterisch vs. Marx - esoterisch
2. Stufe: z.B. Althusser (*Kapital lesen*); A. Schmidt; Backhaus (*Materialien*)	Marx - Metadiskurs exoterisch vs. Marx - Realanalysen esoterisch
3. Stufe: z.B. Backhaus (*Materialien* 3. und 4. Teil); Heinrich (*Wissenschaft vom Wert*)	Marx - Metadiskurs exoterisch/ esoterisch Marx - Realanalysen exoterisch/ esoterisch

105 Der „kritische Marxismus", in den sechziger Jahren v.a. von Alfred Schmidt vertreten, betont dabei den negativen und historisch begrenzten Charakter und Geltungsanspruch eines „Materialismus der zweiten Natur", tendiert aber dazu, den methodologischen Individualismus als adäquate Beschreibung kommender kommunistischer Verhältnisse zu betrachten. Der „szientifische" Marxismus der Althusser-Schule betont gegen individualistische Theorien eines „konstituierenden Subjekts", dass die Akteure nur Träger von Produktionsverhältnissen darstellen, erhebt aber aufgrund des tendenziell universalhistorischen Charakters seiner Kategorien (Balibars Ebenenkombinatorik, Althussers Praxis- und Ideologiebegriff) die Verselbständigung der Produktionsverhältnisse zur wissenschaftlichen Norm.

106 Backhaus 1997, 11.

107 Backhaus 1997, 69.

108 Ebd.

109 Vgl. Althusser 1972, 38-51 und 65-67.

110 Vgl. Althusser 1972, 52-55. Die Differenz zwischen der strukturalistischen und der kritisch-rekonstruktiven Lesart bleibt nicht auf diesen Punkt beschränkt. Während jene gerade den Hegelianismus als inadäquaten Metadiskurs entlarven will, ist für diese der methodische Bezug auf Hegel nicht selten der Königsweg zum Verständnis des Marxschen Werks.

liert: Marx unterscheidet eine „esoterische" von einer „exoterischen" Ebene in den Werken der klassischen politischen Ökonomie. Finden sich in ersterer Einsichten in den gesellschaftlichen Vermittlungszusammenhang der bürgerlichen Produktionsweise, so begnügt sich letztere mit einer unvermittelten Beschreibung und Systematisierung der objektiven Gedankenformen des Alltagsverstands der Akteure, bleibt im verdinglichten Schein der Unmittelbarkeit tatsächlich gesellschaftlich vermittelter Phänomene befangen. Die „exoterische" Argumentation lässt sich also nicht psychologistisch auf subjektive Unzulänglichkeiten oder gar bewusste Verfälschungsabsichten des Theoretikers zurückführen. Sie resultiert aus einer bestimmten Denkform, die systematisches und zunächst unwillkürliches Produkt der Verkehrsformen der kapitalistischen Produktionsweise ist. Die Rekonstruktionsdebatte wendet nun die Unterscheidung esoterisch/exoterisch auf das marxsche Werk selbst an.

Schließlich werden auch in der Kritik der politischen Ökonomie und im historischen Materialismus, also in der auf der vorherigen Stufe der Rekonstruktion als unversehrte „esoterische" Schicht angesehenen theoretischen Praxis, „exoterische" Gehalte, begriffliche Ambivalenzen „zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition"[111] aufgewiesen. Das Dogma der Unantastbarkeit der Darstellung der Kritik der politischen Ökonomie im *Kapital* wird endgültig verworfen. An die Stelle der Legende vom linearen Erkenntnisfortschritt Marxens tritt die Feststellung eines komplexen Neben- und Ineinanders von Fort- und Rückschritten in Darstellungsweise und Forschungsstand der Ökonomiekritik. Schließlich wird auf die zunehmende Popularisierung der Darstellung der Wertformanalyse von den *Grundrissen* bis zur Zweitauflage des *Kapital* hingewiesen, die, indem sie die formgenetische Methode immer mehr verstecke, auch historisierenden und substantialistischen Lesarten Anhaltspunkte liefere[112].

IV. Marxismusinterne Lernprozesse

Da im Rahmen dieses Textes nicht genug Raum verbleibt, um auch nur annähernd Aspekte einer wissenschaftlichen Revolution, interner Lernprozesse, aber auch Rückfälle in traditionelle ökonomische und geschichtsphilosophische Positionen im Marschen Werk zu erläutern, sollen hier nur die von den o.g. marxismusinternen Lernprozessen herausgestellten Punkte kurz erwähnt werden:

- Die Marxsche Theorie konstatiert nicht irgendeinen Automatismus der Befreiung, sie ist vielmehr zu begreifen als theoretische Instanz einer über Analyse und Kritik vermittelten Arbeit an der Befreiung vom Automatismus einer irrationalen Vergesellschaftungsweise. Die von Marxisten wie Anti-Marxisten gerne als Beweis wahlweise höchster Wissenschaftlichkeit oder gerade unwissenschaftlicher Prophetie angeführte Behauptung von Marx, er fasse die Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise als „naturgeschichtlichen Prozess"[113], ist als kritische Aussage zu verstehen. „Natur", bzw. „Naturwüchsigkeit" sind negativ bestimmte Kategorien für einen Vergesellschaftungszusammenhang, der aufgrund seiner privat-arbeitsteiligen Verfasstheit sich den Akteuren gegenüber als unerbittliche Vernutzungsmaschinerie abstrakter Arbeit, als ihrer kollektiven wie individuellen Kontrolle entzogenes und doch nur durch ihr Handeln hindurch sich reproduzierendes „Wertschicksal" geltend macht.

Die Marxsche Theorie ist „ein einziges kritisches Urteil über die seitherige Geschichte, in der die Menschen sich zu Objekten ihrer blind ablaufenden ökonomischen Dynamik haben herabwürdigen lassen"[114]. Zwar verfällt Marx in den deklamatorischen Teilen seiner Arbeiten immer wieder in einen in Geschichtsphilosophie umkippenden historischen Optimismus, doch wird dieser von seiner wissenschaftlichen Kritik der Geschichtsphilosophie und politischen Ökonomie grundlegend konterkariert[115]. Gerade aus diesen Versatzstücken kleistern aber der Marxismus der II. und III. Internationale sowie die Gebildeten unter den Marx-Verächtern ein abstruses System eherner historischer Notwendigkeiten zusammen, bis hin zu einem „`Gesetz der Abfolge der Gesellschaftsformationen´", das die „`allgemeine historisch notwendige Tendenz des Fortschritts der Gattung Mensch´"[116] festlege.

- Die Kritik der politischen Ökonomie, die in Form des Marxschen Spätwerks „den Vergleich mit dem immanenten Anspruch der programmatischen Erklärungen in der *Deutschen Ideologie*", nämlich die kapitalistische Gesellschaftsformation in ihrer Totalität darzustellen[117], „nicht aus[hält]"[118], lässt sich als vierfacher Kritikprozess darstellen: sie ist 1) Kritik der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer destruktiv-naturwüchsigen Verlaufsform vor dem Hintergrund der durch diese selbst hervorgebrachten objektiv-realen Möglichkeit ihrer emanzipatorischen Aufhebung, 2) Kritik des von diesen Verhältnissen selbst systematisch erzeugten fetischisierten und verkehrten Alltagsverstands der Akteure, 3) Kritik des gesamten, diese gang und gäbe Denkformen unkritisch systematisierenden, theoretischen Feldes der politischen Ökonomie[119] und 4) Kritik utopistischer Sozialkritik, die entweder ein Modell der sozialen Befreiung dem System der kapitalistischen Produktionsweise bloß postulativ entgegenhält oder davon ausgeht, einzelne ökonomische Formen reformatorisch gegen den Gesamtzusammenhang des Systems geltend machen zu können[120]. Die Kritik ist also keine immanente in dem Sinne, dass sie Bestimmungen des Tauschs, der bürgerlichen Ideale, proletarischen Rechtsforderungen oder der kapitalsubsumierten industriellen Produktionsweise gegen den Kapitalismus geltend machen würde[121]. Das Verfahren der Ökonomiekritik

111 So der Untertitel von Heinrich (1999a); vgl. auch Backhaus´ Kritik an seinen eigenen theoretischen Prämissen in den ersten beiden Teilen seiner „Materialien". (Backhaus 1997, 132ff.)

112 Vgl. kritisch zu einigen Aspekten dieser Thesen Wolf (2004). Dieser kritisiert auch Tendenzen innerhalb der neuen Marx-Lektüre, die Marx' dialektische Methode mit logischen Widersprüchen identifizieren und ihr einen irrationalen Anstrich geben; vgl. dazu Wolfs Kritik an Colletti und Göhler in Wolf 1985. Irrationale Positionen finden sich heute auch bei Vertretern der Krisis-Gruppe oder des ISF.

113 MEW 23, 16.

114 Schmidt 1993, 35.

115 Vgl. zur Marxschen Kritik an der Geschichtsphilosophie u.a.: Fleischer 1975; Kittsteiner 1980; Arndt 1985, 50-76; Hecker, Vollgraf, Sperl 1996.

116 G. Stiehler zitiert nach Jaeggi 1977, 153; zur dieses als authentische Marxsche Position verkaufenden „Marx"-Kritik vgl. nur die einschlägigen Schriften K. Poppers.

117 Vgl. MEW 3, 37f.

118 Reichelt 1970, 73.

119 Vgl. dazu Heinrich 1999a.

120Vgl. dazu Brentel 1989, Kap. V.

121 Vgl. dazu Heinrich 1999a, 380-384; Postone 2003, 69, 110, 149,

kann als „Formentwicklung" oder „-analyse" bezeichnet werden. Diese zielt auf die Erfassung der spezifischen Gesellschaftlichkeit historisch unterschiedlicher Produktionsweisen. Während „bürgerliche" Ansätze bestenfalls eine Wissenschaft von der Reproduktion der Gesellschaft *in* bestimmten ökonomischen und politischen Formen betreiben, muss eine Kritik der politischen Ökonomie als Wissenschaft *von* diesen Formen konzipiert sein[122] Die politische Ökonomie operiert auf der Ebene bereits konstituierter ökonomischer Gegenstände, nimmt diese empiristisch als gegeben auf, bzw. kann diese nur zirkulär begründen, ohne deren systematischen Konstitutionsprozess begrifflich zu durchdringen. Sie erliegt den Selbstmystifikationen der kapitalistischen Objektwelt als Welt natürlicher Formen[123] und entzieht diese damit *in ihren Grundstrukturen* menschlicher Gestaltungs- und Veränderungskompetenz.

Formanalyse betreibt dagegen die Entwicklung der Formen (wie Wert, Geld, Kapital, aber auch Recht und Staat) aus den widersprüchlichen Vergesellschaftungsbedingungen der Arbeit, sie „*erklärt* sie, sie begreift ihre Genesis, ihre Notwendigkeit"[124]. Form-*Entwicklung* darf dabei nicht als Nachvollzug einer historischen Entwicklung des Gegenstands verstanden werden, sie meint vielmehr die begriffliche Entschlüsselung des immanenten Strukturzusammenhangs der kapitalistischen Produktionsweise. Sie dechiffriert die scheinbar selbständigen, scheinbar gegenständlich begründeten Formen des gesellschaftlichen Reichtums und des politischen Zwangs der kapitalistischen Produktionsweise als *historisch-spezifische* und damit, wenn auch keineswegs beliebig oder stückwerktechnologisch, *veränderbare* Praxisformen.

- Der traditionelle, aber auch der westliche Marxismus haben das revolutionäre wissenschaftliche Potential des Marxschen Ansatzes, seine *monetäre Konstitutionstheorie* des Werts, vollständig ignoriert. Vor allem die mit Engels beginnende empiristisch-historizistische Fehlinterpretation der Darstellungsweise und die ‚prämonetäre' Deutung der Werttheorie des ‚Kapital', aber auch Ambivalenzen im Marxschen Werk selbst und die Popularisierung seiner Methode, die „den Verzicht auf eine systematische Ausarbeitung werttheoretischer und methodologischer Grundgedanken"[125] bedeutet haben, wurden im Rahmen der neuen Marx-Lektüre Gegenstand der Kritik. Engels und der marxistische Traditionalismus deuteten verschiedene Abstraktionsebenen der Darstellung der Gesetze der kapitalistischen Produktionsweise im ‚Kapital' als empirisch gleichrangige Ebenen eines Modells historisch unterschiedlicher Produktionsweisen. Damit waren Kategorien wie abstrakte Arbeit, Wert und einfache Wertform empiristisch umgedeutet und der von Marx als notwendig erachtete Zusammenhang von Ware, Geld und Kapital in einen zufälligen verwandelt. Damit bewegte sich der Marxismus aber auch auf einem methodologischen und werttheoretischen Terrain, das Marx gerade an der ökonomischen Klassik kritisierte. Marx' *Kritik* der politischen Ökonomie unterscheidet sich von einer alternativen Politökonomie aber vor allem in zweierlei Hinsicht: Zunächst ist es nicht erst die Mehrwerttheorie, sondern die Formtheorie der Arbeit, die Marx von der Klassik unterscheidet. Marx kritisiert, dass die Form Wert von der politischen Ökonomie reflexionslos vorausgesetzt, nicht nach deren Genese gefragt und die sich im Wert darstellende Arbeit nicht als historisch-spezifische, gesellschaftliche Form begriffen wird (es wird nicht die Frage gestellt, „warum sich die Arbeit im Wert darstellt"[126]). Damit bewegt sich politische Ökonomie grundlegend auf dem Feld fetischisierter Formen. Zudem wird der prämonetäre Charakter ihrer Werttheorie kritisiert, denn sie „behandelt die Wertform als etwas ganz Gleichgültiges oder der Natur der Ware selbst Äußerliches"[127], d.h., sie unterscheidet nicht zwischen innerem und äußerem Wertmaß als zwei auf unterschiedlichen theoretischen Abstraktionsebenen liegenden Kategorien und begreift nicht die Notwendigkeit der Geldform für den Austausch von Waren. Geld wird als rein technisches Instrument gefasst, das aus Bequemlichkeitsgründen den Austausch mittels Arbeitszeitmengen-Rechnungen ersetzt. Bei Marx dagegen wird Geld als notwendiges Moment des Austauschprozesses von Waren entwickelt. Ohne eine *allgemeine* Wertform könnten sich die Waren nicht füreinander als Werte darstellen und wären auf den Status von Produkten zurückgeworfen. Es muss dabei von einer ‚gleichursprünglichen' Konstitution von abstrakter Arbeit als *logisch* vorgeordnetem immanentem und Geld als äußerem Wertmaß ausgegangen werden. In diesem Sinne spricht Marx von der Wertsubstanz als im Austausch ‚werdendem Resultat', das zudem erst als Kapital ‚intertemporale Existenz' gewinnt. Im Gegensatz zum Empirismus und Ahistorismus der politischen Ökonomie stellt sich Marx' Ansatz damit als Wesenserkenntnis im Sinne der Rekonstruktion eines empirisch nicht unmittelbar erfassbaren gesellschaftlichen Struktur- und Handlungszusammenhangs dar – mittels der Erarbeitung einer nichtempirischen Theorieebene die die Erklärung empirischer Erscheinungsformen, wie des Geldes, allererst ermöglicht. Marx verfolgt, ein „Prinzip der Entwicklung der ökonomischen Kategorien bei Differenzierung unterschiedlicher Abstraktionsebenen"[128]. Kategorien wie abstrakte Arbeit oder Wert haben dabei keine unmittelbaren empirischen Referenten, die Aufeinanderfolge der Kategorien Ware und Geld ist nicht als eine historische von jeweils für sich existierenden Sachverhalten, sondern als begriffliche Analyse zu verstehen.

414, 479, 541 und Iber 2005, 154, 163, 177.

122 Vgl. MEW 4, 126 und MEW 40, 510.

123 In vollendeter Form in der sog. „trinitarischen Formel" der Komponententheorie des Werts, vgl. Marx (1989, 822-839). Vgl. zur neoklassischen Ökonomie: Heinrich (1999a, 62-85).

124 MEW 1, 296.

125 Hoff 2004, S. 24.

126 MEW 23, 95. Vgl. dazu präzisierend Wolf 2006, 69ff.

127 MEW 23, 95.

128 Hoff 2004, 78.

Übersicht zu den Marxismen

	wichtige TheoretikerInnen	zentrale Referenztexte bei Marx / Engels	Kernvorstellung: Marxsche Theorie als ...
traditioneller Marxismus [1878ff.]	[F. Engels], K. Kautsky, E. Bernstein, Lafargue, F. Mehring, A. Bebel, G. Plechanow u.a. (= 1. Generation) W.I. Lenin, L. Trotzki, R. Luxemburg, N. Bucharin, M. Adler, R. Hilferding, , (= 2. Generation)	*Anspruch: ‚Lehrsätze der Materialistischen Geschichtsauffassung sind Zentrum des kongenialen Marx-Engelsschen Werks'* Engels: Anti-Dühring, Ludwig Feuerbach, Rezension zur KrpÖ 1859 u.a. Marx : Kapital Bd. 1 - Kapitel 24.7, Vorwort zu KrpÖ 1859, Manifest (M/E)	geschlossene proletarische Weltanschauung und Lehre der Evolution von Natur und Geschichte (‚Werden und Vergehen')
westlicher Marxismus [1923ff.]	G. Lukács, K. Korsch, E. Bloch, H. Lefebvre, Frankfurter Schule, A. Gramsci, K. Kosik, jugoslawische Praxis-Gruppe (G.Petrovic, P. Vranicki u.a.), Budapester Schule (A. Heller, G. Markus u.a.), L. Kofler, J.P. Sartre	*Anspruch: ‚humanistisches Frühwerk als Deutungsrahmen für szientistisches Spätwerk'* Marx: Thesen über Feuerbach, Ökonom.-phil. Manuskripte 1844, Deutsche Ideologie (M/E) u.a.	kritisch-revolutionäre Theorie gesellschaftlicher Praxis (‚subjektive Vermitteltheit des Objekts')
neue Marx-Lektüre [1965ff.]	[Vorreiter: I.I. Rubin, E. Paschukanis] H.G. Backhaus, H. Reichelt, D. Wolf, H.D. Kittsteiner, M. Heinrich, SOST, Projekt Klassenanalyse/ PEM, S. Breuer, Vertreter der Staatsableitung (B. Blanke, D. Läpple, MG, J. Hirsch, W. Müller/ Ch. Neusüß, N. Kostede u.a.),	*Anspruch: ‚den ganzen Marx wahrnehmen' oder ‚Deutung des Frühwerks vom Spätwerk her'* Marx: Grundrisse, Kapital Bd. 1 Erstauflage, Urtext, Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses u.a.	Dechiffrierung und Kritik der Formen kapitalistischer Vergesellschaftung Mittels logisch-Systematischer Darstellungsweise (‚Formentwicklung und -kritik')

Literatur:

Marx- und Engels-Texte sind nach den Marx-Engels-Werken (MEW) oder der MEGA zitiert.

Althusser, Louis/ Balibar, Etienne (1972) [1968]: Das Kapital lesen, 2 Bde., Hamburg

Anderson, Perry (1978): Über den westlichen Marxismus, Ff/M.

Arndt, Andreas (1985): Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie, Bochum

Backhaus, Hans-Georg (1997): Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik, Freiburg

Bakunin, Michail (1972) [1873]: Staatlichkeit und Anarchie. In: Ders.: Staatlichkeit und Anarchie und andere Schriften, Ff/M./ Berlin/Wien, S. 411-658

Behrens, Diethard/ Hafner, Kornelia (1991): Auf der Suche nach dem „wahren Sozialismus. Von der Kritik des Proudhonismus über die russische Modernisierungsdiktatur zum realsozialistischen Etikettenschwindel. In: A. Pannekoek/ u.a.: Marxistischer Antileninismus, Freiburg, S. 205-231

Bloch, Ernst (1990) [1959]: Das Prinzip Hoffnung, Bd.1, Ff/M

Brecht, Bertolt (1967): „Me-ti - Buch der Wendungen“, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 12, Ff/M, D. 417-585

Brentel, Helmut (1989): Soziale Form und ökonomisches Objekt. Studien zum Gegenstands- und Methodenverständnis der Kritik der politischen Ökonomie, Opladen

Breuer, Stefan (1977): Die Krise der Revolutionstheorie. Negative Vergesellschaftung und Arbeitsmetaphysik bei Herbert Marcuse, Ff/M.

Busch-Weßlau, Johannes (1990): Der Marxismus und die Legitimation politischer Macht, Ff/M./ New York

Dahmer, Helmut (1982): Libido und Gesellschaft. Studien über Freud und die Freudsche Linke, 2. erw. Aufl., Ff/M.

Dannemann, Rüdiger (1987): Das Prinzip Verdinglichung. Studie zur Philosophie Georg Lukács', Ff/M.

Eichhorn, Wolfgang Peter (1985): Wert. In: G. Klaus/ M. Burh (Hg.): Philosophisches Wörterbuch, Bd. 2, 13. Aufl., Berlin/West, .S. 1291-1293

Elbe, Ingo (2002a): „`Umwälzungsmomente der alten Gesellschaft´ – Aspekte der Revolutionstheorie und ihrer Kritik bei Marx“, im Internet: http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/Umwalzungsmomente-der-alten.html

Ders. (2002b): „`(k)ein Staat zu machen?´ Die sowjetische Rechts- und Staatsdebatte auf dem Weg zum adjektivischen Sozialismus“, im Internet: http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/K-ein-Staat-zumachen.html.

Fleischer, Helmut (1975) [1969]: Marxismus und Geschichte, 5. Aufl., Ff/M.

Fromm, Erich (1988): Das Menschenbild bei Marx, Ff/M-Berlin

Gramsci, Antonio (1967): Philosophie der Praxis. Eine Auswahl, Ff/M

Ders. (1995): Philosophie der Praxis. Gefängnishefte 10 und 11, Hamburg

Grigat, Stefan (1997) „Kritik und Utopie“, in: Weg und Ziel, H. 4, 17-21.

Groh, Dieter (1974): Negative Integration und revolutionärer Attentismus. Die deutsche Sozialdemokratie am Vorabend des Ersten Weltkrieges, Frankfurt/M./ Berlin/ Wien

Habermas, Jürgen (1993) [1960], „Zwischen Philosophie und Wissenschaft. Marxismus als Kritik“, in: ders., *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt/M 1993, 228-289.

Ders. (1990) [1976]: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Ff/M.

Haug, Wolfgang Fritz (1987):„Westlicher Marxismus?“. In: ders., Pluraler Marxismus, Bd. 2, Berlin, S. 234-259.

Ders. (1995): Einleitung. In: Gramsci, Antonio, Gefängnishefte 6. Philosophie der Praxis., Hamburg, S. 1195-1221.

Ders. (1996): Philosophieren mit Brecht und Gramsci, Berlin-Hamburg

Ders. (1999): Form. In: ders. (Hg.): Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus, Bd. 4, Hamburg, Sp. 588-615

Hecker, Rolf (1997): Einfache Warenproduktion. In: www.roteruhr-uni.org/texte/hecker_einfache_warenproduktion.shtml

Rolf Hecker, Carl-Erich Vollgraf, Richard Sperl (Hg.) (1996), Geschichte und materialistische Geschichtstheorie bei Marx (=Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 1996), Berlin-Hamburg

Heinrich, Michael (1999a) [1991]: Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition, 2. Aufl. Münster

Ders. (1999b): Kommentierte Literaturliste zur Kritik der politischen Ökonomie. In: Altvater, Elmar/Hecker, Rolf/Heinrich, Michael/Schaper-Rinkel, Petra (Hg.), Kapital. doc. Das Kapital (Bd. 1) von Karl Marx in Schaubildern und Kommentaren, Münster, S. 188-220.

Hilferding, Rudolf (1973) [1904]: Böhm-Bawerks Marx-Kritik. In: F. Eberle (Hg.): Aspekte der Marxschen Theorie 1. Zur methodischen Bedeutung des 3. Bandes des ‚Kapital', Ff/M, S. 130-192

Hoff, Jan (2004): Kritik der klassischen politischen Ökonomie. Zur Rezeption der werttheoretischen Ansätze ökonomischer Klassiker durch Karl Marx, Köln

Hoffman, Thomas Sören (2004): Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik, Wiesbaden

Horkheimer, Max, (1988) [1937]: Traditionelle und kritische Theorie. In: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 4, Ff/M, S. 162-216.

Iber, Christian (2005): Grundzüge der Marx'schen Kapitalismustheorie, Berlin

Jaeggi, Urs (1977): Einige Bemerkungen zur Orthodoxie und zum Dogmatismus im Historischen Materialismus. In: ders./Honneth, Axel (Hg.): Theorien des Historischen Materialismus, Ff/M 1977, S. 145-163

Kautsky, Karl (1922) [1886]: Karl Marx' ökonomische Lehren. Gemeinverständlich dargestellt und erläutert von Karl Kautsky, 21. Aufl., Berlin

Ders. (1965) [1892]: Das Erfurter Programm, Berlin

Ders. (1974) [1906]: Ethik und materialistische Geschichtsauffassung. In: H.J Sandkühler/ R. de la Vega (Hg.): Marxismus und Ethik, Ff/M., S. 193-261

Kittsteiner, Heinz Dieter (1974): Bewusstseinsbildung, Parteilichkeit, dialektischer und historischer Materialismus. Zu einigen Kategorien der marxistisch-leninistischen Geschichtsmethodologie. In: IWK, Jg. 10, S. 408-430

Ders. (1977): „Logisch“ und „Historisch“. Über Differenzen des Marxschen und Engelsschen Systems der Wissenschaft (Engels' Rezension „Zur Kritik der politischen Ökonomie“ von 1959). In: IWK, Jg. 13, S. 1-47

Ders. (1980): Naturabsicht und unsichtbare Hand, Ff/M.- Berlin-Wien

Kofler, Leo, „Die Gesellschaftsauffassung des Historischen Materialismus“, in: ders., *Zur Kritik bürgerlicher Freiheit*, Hamburg 2000, 84-103.

König, Helmut, *Geist und Revolution. Studien zu Kant, Hegel und Marx*, Stuttgart 1981.

Korsch, Karl (1993a) [1923]: Marxismus und Philosophie. In: ders.:

Gesamtausgabe Bd. 3. Marxismus und Philosophie. Schriften zur Theorie der Arbeiterbewegung 1920-1923, Amsterdam, S. 299-367
Ders. (1993b) [1930]: Der gegenwärtige Stand des Problems „Marxismus und Philosophie". Zugleich eine Antikritik. In: ebd., S. 371-414
Kostede, Norbert (1976): Die neuere marxistische Diskussion über den bürgerlichen Staat. Einführung – Kritik - Resultate. In: Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie 8/9, S. 150-196
Krätke, M. (1996): Marxismus als Sozialwissenschaft. In: Haug, F./ ders. (Hg.): Materialien zum Historisch-kritischen Wörterbuch des Marxismus, Hamburg, S. 69-122
Labica, Georges (1986): Der Marxismus-Leninismus. Elemente einer Kritik, Berlin
Laclau, Ernesto/ Mouffe, Chantal (2000) [engl. 1985]: Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, 2. Aufl., Wien
Lenin, Wladimir Iljitsch (1958) [russ. 1902]: Was tun? Brennende Fragen unserer Bewegung. In: ders.: Werke, Bd. 5, Berlin, S. 355-551
Ders. (1960) [1915]: Karl Marx. In: ders., Werke, Bd. 21, Berlin/ DDR, S. 31-80
Ders. (1960b) [russ. 1924]: Über eine Karikatur auf den Marxismus und über den „Imperialistischen Ökonomismus". In: ders. Werke, Bd. 23, 2. Aufl., Berlin, S. 18-71
Ders. (1965) [1913], Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus. In: ders., Werke, Bd. 19, Berlin/DDR, S. 3-9
Ders. (1973b) [1915]: Philosophische Hefte. In: ders., Werke Bd. 38, Berlin
Liedman, Sven-Eric (1997): Engelsismus. In: W.F. Haug (Hg.): Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus, Bd. 3, Hamburg, Sp. 384-392
Lukács, Georg (1974): N. Bucharin: Theorie des historischen Materialismus (Rezension). In: N. Bucharin/ A. Deborin: Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materalismus, Ff/M., S. 283-291
Ders. (1988) [1923]: Geschichte und Klassenbewußtsein. *Studien über marxistische Dialektik*, 10. Aufl., Darmstadt
Ders. (1990) [1924]: Lenin. Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken. In: D. Claussen (Hg.): Blick zurück auf Lenin. Georg Lukács, die Oktoberrevolution und Perestroika, Ff/M., S. 43-139
Mandel, Ernest (1972) [1968]: Marxistische Wirtschaftstheorie, Bd. 1, 2. Aufl., Ff/M.
Mehringer, Hartmut/Mergner, Gottfried (Hg.) (1973): Debatte um Engels, Bd. 1. Weltanschauung, Naturerkenntnis, Erkenntnistheorie, Hamburg
Mohl, Alexandrine (1978): Verelendung und Revolution. Oder: Das Elend des Objektivismus. Zugleich ein Beitrag zur Marxrezeption in der deutschen Sozialdemokratie. Diss., Ff/M.
Negt, Oskar (1974): Marxismus als Legitimationswissenschaft. In: ders. (Hg.), N. Bucharin/A.Deborin - Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus, Ff/M
Paschukanis, Eugen (1969) [russ. 1924]: Allgemeine Rechtslehre und Marxismus. Versuch einer Kritik der juristischen Grundbegriffe, 2. Aufl., Ff/M
Paul, Hans Holger (1978): Marx, Engels und die Imperialismustheorie der 2. Internationale, Hamburg
Popper, Karl R. (1987) [1960]: Das Elend des Historizismus, 6. Aufl., Tübingen
Postone, Moishe (2003) [amerik. 1993] : Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx, Freiburg
Rakowitz, Nadja (2000): Einfache Warenproduktion. Ideal und Ideologie, Freiburg
Reichelt, Helmut (1973) [1970]: Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx, 4. Aufl., Ff/M.
Rosental, M.M. (1973) [russ. 1955]: Die dialektische Methode der politischen Ökonomie von Karl Marx, Berlin
Rubin, Isaak Iljitsch (1973) [russ. 1924]: Studien zur Marxschen Werttheorie, Ff/M.
Ders. (1975) [1928]: Abstrakte Arbeit und Wert im Marxschen System. In: Rubin, I.I./ Bessonow, S.A. u.a.: Dialektik der Kategorien. Debatte in der UdSSR (1927-29), Berlin, S. 7-53
Rudel, Gerd (1981): Die Entwicklung der marxistischen Staatstheorie in der Bundesrepublik, Ff/M. – New York
Schäfer Gert (1974): Einige Probleme des Verhältnisses von „ökonomischer" und „politischer" Herrschaft. In: ders./ u.a. (Hg.): Karl Marx/ Friederich Engels – Staatstheorie. Materialien zur Rekonstruktion der marxistischen Staatstheorie, Ff/M., Berlin, Wien, S. XCIII-CXXXVIII
Schmidt, Alfred (1993) [1962]: Der Begriff der Natur in der Lehre von Karl Marx, Hamburg
Schmidt, Alfred/ Euchner, Walter (Hg), Kritik der politischen Ökonomie heute. 100 Jahre „Kapital", Ff/M 1968.
Schmieder, Falko (2004): Ludwig Feuerbach und der Eingang der klassischen Fotografie. Zum Verhältnis von anthropologischem und Historischem Materialismus, Berlin/ Wien
Schütte, Helmuth (1977): Staatstheorie als Methodenproblem des historischen Materialismus. In: W.F. Haug (Hg.): Staat und Monopole (II), Berlin, S. 6-34
Sieferle, Rolf Peter (1979): Die Revolution in der Theorie von Karl Marx, Ff/M. – Berlin - Wien
Sohn-Rethel, Alfred (1978): Warenform und Denkform. In: ders., Warenform und Denkform. Mit zwei Anhängen, Ff/M., S. 103-133.
Stalin, Josef Wissarionowitsch (1979) [1938]: „Über dialektischen und historischen Materialismus". In: ders., Ausgewählte Werke, Bd. 2, Dortmund 1979, 250-285.
Stedman Jones, Gareth (1988): Engels und die Geschichte des Marxismus. In: ders.: Klassen, Politik, Sprache. Für eine theorieorientierte Sozialgeschichte, Münster, S. 231-275
Steinberg, Hans-Josef (1979) [1967]: Sozialismus und deutsche Sozialdemokratie. Zur Ideologie der Partei vor dem 1. Weltkrieg, 5. Aufl., Berlin-Bonn
Taylor, Charles (1997) [amerik. 1975]: Hegel, 3. Aufl., Ff/M.
Walther, Rudolf (1982): Marxismus. In: Brunner, O./u.a. (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 3, Stuttgart, S. 937-976
Wolf, Dieter (1985): Ware und Geld. Der dialektische Widerspruch im Kapital, Hamburg
(wiederveröffentlicht unter dem Titel Der dialektische Widerspruch im Kapital im Jahr 2002)
Ders. (2004): „Kritische Theorie und Kritik der politischen Ökonomie". In: Berliner Verein zur Förderung der MEGA-Edition (Hg.), Wissenschaftliche Mitteilungen, Heft 3: Zur Konfusion des Wertbegriffs, Berlin, 9-190.
Ders. (2006): Quantität und Qualität des Werts. Makroökonomischer Ausblick auf den Zusammenhang von Warenzirkulation und Produktion. In: http://www.dieterwolf.net

Ingo Elbe (Bremen) hat am 24. Mai 2013 in Bremen eine Einführung in verschiedene Lesarten der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie gegeben.Siehe: https://associazione.wordpress.com/2013/04/02/ingo-elbe-bremen-lesarten-der-marxschen-theorie-eine-einfuhrung/

Wir danken dem Autor und der Initiative *Rote Ruhr Uni* für die Erlaubnis zum Nachdruck.

Barbara Umrath

Jenseits von Vereinnahmung und eindimensionalem Feminismus. Perspektiven feministischer Gesellschaftskritik heute

„Der Kampf gegen den Terrorismus ist auch ein Kampf für die Rechte und die Würde von Frauen“, betonte Laura Bush, damalige First Lady im Weißen Haus, in einer Radioansprache im November 2001.[1] In Frankreich trat im Frühjahr 2011 ein Gesetz in Kraft, das Vollverschleierung in der Öffentlichkeit verbietet, wobei im Gesetzesantrag ausdrücklich von der „Freiheit von Frauen, keinen Ganzkörperschleier zu tragen“ die Rede ist.[2] Hierzulande freut sich Kristina Schröder in einer Pressemitteilung des Familienministeriums „ganz besonders“ über „die steigende Zahl der Väter, die mithilfe des Elterngeldes eine Zeitlang im Beruf kürzer treten und sich aktiv um ihre Kinder kümmern“.[3] Und die ehemalige Familien- und heutige Arbeitsministerin Ursula von der Leyen, unter deren Ägide das damalige Erziehungsgeld durch das Elterngeld ersetzt wurde, macht sich auch in jüngsten Interviews für die Einführung einer festen Frauenquote von 30% in Spitzenpositionen deutscher Unternehmen stark.[4]

Wie diese Entwicklungen, die hier nur exemplarisch angedeutet werden können, aus einer feministischen Perspektive zu verstehen sind, ist seit geraumer Zeit Gegenstand von Auseinandersetzungen – in Zeitschriften und Blogs genauso wie in politischen Gruppen und Uniseminaren. Neben eher auf einzelne ‚Anlässe‘ bzw. Phänomene bezogene Diskussionen – z.B. rund um das Inkrafttreten des Verschleierungsverbotes in Frankreich – finden sich gerade in den letzten Jahren auch Beiträge, die allgemeiner danach fragen, was die skizzierten Entwicklungen in ihrer Gesamtheit für feministische Gesellschaftskritik bedeuten. Wenn Forderungen wie die nach einer Frauenquote, mit denen man sich noch vor zwanzig Jahren als Radikalfeministin geoutet hätte, heute von einer konservativen Ministerin vertreten werden – hat der Feminismus dann sein Ziel erreicht? Oder ist die zu beobachtende Integration feministischer Forderungen in den politischen Mainstream eher als eine Art ‚feindlicher Übernahme‘ und Entradikalisierung zu verstehen? Wenn wir es mit einer ‚Umdeutung’ feministischer Positionen zu tun haben – wie konnte es zu dieser kommen? Und (wie) kann eine solche ‚Umdeutung‘ künftig verhindert werden?

Ein viel beachteter Beitrag zu dieser Debatte stammt von Nancy Fraser, Professorin für Philosophie und Politikwissenschaft an der New School for Social Research und derzeit Einstein Visiting Fellow an der Freien Universität Berlin.[5] In einem Anfang 2009 erschienenen Aufsatz mit dem Titel „Feminismus, Kapitalismus und die List der Geschichte“[6] fragt Fraser nach der historischen Bedeutung der Neuen Frauenbewegung, gelangt zur Diagnose einer ‚heimlichen Wahlverwandtschaft’ zwischen feministischer Kritik und Neoliberalismus und fordert Feministinnen zu einer Rückbesinnung auf Ökonomiekritik auf. In diesem Sinne hat Fraser, die als Vertreterin einer neueren, stärker an Jürgen Habermas und Axel Honneth orientierten Generation Kritischer Theorie gilt, jüngst in diversen Vorträgen versucht, die gegenwärtige Krise als Chance für eine gesellschaftskritische (Neu-) Ausrichtung des Feminismus zu verstehen.

Im selben Jahr erschienen wie Frasers Essay wurde auch Nina Powers Buch *One-Dimensional Woman* international rezipiert. Wie der Titel andeutet, greift Power darin auf einen Vertreter der älteren Kritischen Theorie zurück: Mit Hilfe von Herbert Marcuses Begriff der Eindimensionalität kritisiert Power das gegenwärtig dominierende Verständnis von Feminismus als eines bar gesellschaftskritischer Impulse. Weitgehend unbeachtet blieb hingegen Andrea Trumanns *Feministische Theorie. Frauenbewegung und weibliche Subjektbildung im Spätkapitalismus*, das bereits 2002 erschien. In ihrem Buch untersucht Trumann – ebenfalls gestützt auf Überlegungen der älteren Kritischen Theorie – inwiefern die Neue Frauenbewegung zu einer Modernisierung spätkapitalistischer Verhältnisse beigetragen hat.

Alle drei Autorinnen argumentieren, dass der Feminismus nur dann seinen gesellschaftskritischen Impetus zurückgewinnen kann, wenn er sich wieder stärker polit-ökonomischen Entwicklungen zuwendet. Aufschlussreich ist eine Beschäftigung mit diesen Arbeiten insbesondere, da Fraser, Power und Trumann unter ‚Ökonomiekritik’ durchaus verschiedenes verstehen und zu durchaus unterschiedlichen Einschätzungen der Neuen Frauenbewegung gelangen. Im Folgenden sollen daher zunächst die Überlegungen Frasers, in einem zweiten Teil die an der älteren Kritischen Theorie orientierten Arbeiten Powers und Trumanns dargestellt werden Abschließend wird diskutiert, welche Ansatzpunkte aber auch Schwierigkeiten für feministische Gesellschaftskritik heute sich mit Hilfe dieser verschiedenen Perspektiven identifizieren lassen.

---

1 Die Ansprache findet sich unter http://www.presidency.ucsb.edu/ws/index.php?pid=24992#axzz1mduGci22 (Zugriff am 17.02.2012)

2 Der Gesetzesantrag findet sich unter http://www.assemblee-nationale.fr/13/propositions/pion2544.asp (Zugriff am 17.02.2012)

3 Vgl. die Pressemitteilung des Bundesministeriums vom 04.03.2010 unter http://www.bmfsfj.de/BMFSFJ/Presse/pressemitteilungen,did=134080.html (Zugriff am 17.02.2012)

4 Vgl. das Interview mit von der Leyen in den Potsdamer Neuesten Nachrichten vom 07.02.2012 http://www.pnn.de/politik/620793/ (Zugriff am 17.02.2012)

5 Frasers Essay wurde in mehrere Sprachen übersetzt. In der deutschsprachigen Diskussion griffen u.a. Frigga Haug (2009), Tove Soiland (2010) und eine Reihe von Artikeln in der Zeitschrift *analyse & kritik* (2011) ihre Thesen auf.

6 Der Aufsatz erschien zunächst in *New Left Review* (56), 2009, S. 97-117. Eine geringfügig überarbeitete und gekürzte deutsche Übersetzung findet sich in *Blätter für deutsche und internationale Politik* (8), 2009. Da die Übersetzung meines Erachtens einige Passagen anders akzentuiert als das Original, wird im Folgenden auf den englischsprachigen Text zurückgegriffen. Die erste Seitenangabe bezieht sich stets auf den Originaltext, die dahinterstehende auf die deutsche Übersetzung.

1. ‚Heimliche Wahlverwandtschaften' - Die Umdeutung feministischer Kritik im Neoliberalismus

In ihren jüngsten Arbeiten setzt sich Nancy Fraser mit dem Verlauf der Neuen Frauenbewegung, deren Verhältnis zum Neoliberalismus sowie feministischen Perspektiven in einer möglichen post-neoliberalen Konstellation auseinander. Um zu einer Einschätzung des Gesamtverlaufs der Neuen Frauenbewegung zu gelangen, diskutiert sie deren Entwicklung mit Blick auf drei verschiedene Phasen kapitalistischer Gesellschaft. Die erste Phase, die Fraser als entscheidend für die Entwicklung feministischer Kritik ansieht, bezeichnet sie als ‚staatlich organisierten Kapitalismus'. Dieser folgt in Frasers Periodisierung eine zweite Phase der neoliberalen Transformation des Kapitalismus. In der derzeitigen Krise und den bisweilen dezidiert keynesianischen Krisenbewältigungsmaßnahmen diverser Staaten sieht Fraser Anzeichen für den Beginn einer dritten, post-neoliberalen Phase (Fraser 2009: 97/43).

In der ersten Phase war der emanzipatorische Charakter der Neuen Frauenbewegung aus Frasers Sicht eindeutig. Die Neue Frauenbewegung habe in ihren Anfängen eine strukturelle Gesellschaftskritik bzw. eine systemische Kritik kapitalistischer Gesellschaft entwickelt (Fraser 2009: 97 u. 107/44), was Fraser daran festmacht, dass feministische Kritik sowohl materieller Ungleichheit zwischen den Geschlechtern als auch den politischen und kulturellen Dimensionen von Frauenunterdrückung galt (Fraser 2009: 103f./46f.). Damit hätten Feministinnen sowohl die Grenzen des Marxismus mit seiner Beschränkung auf die Ökonomie, wie auch die des Liberalismus mit seiner Fixierung auf das Recht überwunden. Anstatt zu versuchen, Ökonomie, Politik und Kultur auseinander ‚abzuleiten' oder das eine als durch das andere determiniert zu verstehen, hätten Feministinnen einen umfassenden und integrierenden Begriff von (Un-)Gerechtigkeit entwickelt. Über anderweitige Differenzen hinweg hätten die verschiedenen feministischen Strömungen darin überein gestimmt, dass die vielfältigen Erscheinungsformen von Frauenunterdrückung „systemisch und in den Tiefenstrukturen der Gesellschaft begründet" seien, weshalb „eine radikale Transformation der gesellschaftlichen Tiefenstrukturen insgesamt erforderlich sei, um die Unterordnung der Frauen zu überwinden" (Fraser 2009: 103f./46f.). Die zentrale Leistung dieser frühen feministischen Kritik sieht Fraser demnach darin, das Verständnis von (Un-)Gerechtigkeit erweitert und zugleich eine weitreichende Analyse und Kritik der untergeordneten Stellung von Frauen im ‚staatlich organisierten Kapitalismus' entwickelt zu haben (Fraser 2009: 105/47).

Im Rückblick lasse sich jedoch erkennen, dass die Geburtsstunde der Neuen Frauenbewegung bereits in eine Zeit fällt, in der dieser ‚staatlich organisierte Kapitalismus' allmählich einer neuen, neoliberalen Form des Kapitalismus Platz macht. Wie Fraser betont veränderte sich damit das gesellschaftliche Terrain, innerhalb dessen die feministische Bewegung agierte, in grundlegender Weise. Zunächst schienen diese Veränderungen der Frauenbewegung gut zu bekommen: Aus der kleinen, radikalen Bewegung von Ende der 1960er Jahre wurde eine breite Massenbewegung. Feministische Ideen fanden zunehmende Verbreitung und Akzeptanz. In dem Maße, wie die neoliberale Transformation der Gesellschaft voranschritt, wurden jedoch Wünsche, Ideale und Forderungen, die zu Zeiten des ‚staatlich organisierten Kapitalismus' eine eindeutig emanzipatorische Stoßrichtung besessen hatten ambivalent bzw. erfuhren eine Umdeutung, die nicht selten den ursprünglichen Intentionen zuwider lief (Fraser 2009: 107f. u. 113/49f. u. 54). Zielte beispielsweise die feministische Kritik an einem auf Verteilungsfragen beschränkten Verständnis von (Un-)Gerechtigkeit im Kontext des ‚staatlich organisierten Kapitalismus' eindeutig auf eine Erweiterung des Gerechtigkeitsbegriffs, bekam diese Kritik eine merkwürdige Resonanz in Zeiten, in denen das Verdrängen jeglicher Erinnerung an soziale Gleichheit (noch weitgehend unbemerkt) zum Gebot der Stunde geworden war (Fraser 2009: 108f./50f.). Ähnlich erging es Fraser zu Folge der feministischen Kritik am androzentrischen und bürokratischen Charakter staatlicher Wohlfahrts-, Beschäftigungs- und Entwicklungspolitik. Diese wurde umgedeutet in eine Ablehnung staatlicher Regulierung per se und einem Plädoyer für die Ausdehnung von Marktmechanismen, in denen feministische Ideale wie Bottom-Up, Partizipation und Empowerment realisiert scheinen (Fraser 2009: 111f./52f.).

Feministische Kritik hat laut Fraser jedoch nicht nur eine Umdeutung ‚von außen' erfahren. Anknüpfend an ihre Arbeiten aus den 1990ern zum Verhältnis von Umverteilung und Anerkennung kritisiert Fraser, dass sich im gleichen Zeitraum auch *innerhalb* der feministischen Diskussionen selbst eine Verschiebung weg von einem umfassenden Verständnis von (Un-)Gerechtigkeit und gesellschaftlichem Veränderungsbedarf hin zu einem kulturalistisch verengten beobachten lasse. Just zu dem Zeitpunkt also, zu dem die Thematisierung von Verteilungs(un-)gerechtigkeit nötiger denn je gewesen wäre, begannen große Teile der Frauenbewegung, ihr Hauptaugenmerk auf Fragen der Identität, Differenz und Anerkennung zu legen (Fraser 2009: 108f./50f.). Diese ‚Entkoppelung' von Sozial- und Kulturkritik begünstigte Fraser zu Folge das selektive Aufgreifen feministischer Positionen (Fraser 2009:99/44).

Mit der gegenwärtigen Krise, in der sich einzelne Staaten auf dezidiert keynesianische Maßnahmen zurückbesinnen, scheint sich Fraser eine weitere Phase umfassender gesellschaftlicher Transformation anzukündigen. In ihren Beiträgen weist Fraser darauf hin, dass die konkrete Gestalt dieser potentiellen post-neoliberalen Gesellschaft Gegenstand heftigster Auseinandersetzungen sein wird – wobei der Feminismus auf zweierlei Weise eine Rolle spielen wird. So fungiere Feminismus heute zum Einen als allgemeiner Diskurs der Geschlechtergerechtigkeit, der ‚das Gute' repräsentiert und relativ beliebig für die Legitimierung unterschiedlichster Praxen herangezogen werden kann. In Abgrenzung dazu geht es Fraser um eine Re-Aktivierung von Feminismus als einer sozialen Bewegung, die für die Realisierung von (Geschlechter-)Gerechtigkeit in der post-neoliberalen Konstellation eintritt.

Im kritischen Rückblick auf vierzig Jahre Neue Frauenbewegung gewinnt Fraser Ansatzpunkte dafür, wie sich verhindern lasse, dass feministisches Handeln in letzterem Sinne erneut und ungewollt einer bloßen Modernisierung ungerechter Verhältnisse entgegenkommt. Insofern die ‚Umdeutung' feministischer Kritik Fraser zu Folge entscheidend damit zusammenhängt, dass Feministinnen in der Vergangenheit nicht hinreichend den gesellschaftlichen Kontext ihres Handelns reflektierten, sieht sie einen entscheidenden Schritt in der Entwicklung eines stärkeren Bewusstseins für die konkrete historische Situation (Fraser 2009: 113f./54f.). Mit einem derart geschärften Blick lasse sich denn auch die Existenz einer ‚heimlichen Wahlverwandtschaft' zwischen Feminismus und Neoliberalismus erkennen, die in der beiden gemeinsamen Kritik an traditioneller Autorität zu sehen sei. Als Kritik an personalisierter Abhängigkeit gehöre diese zu den zentralen Themen des Feminismus und besitze nach wie

vor ihre Berechtigung und Notwendigkeit. Was Feministinnen jedoch nicht hinreichend reflektiert hätten sei, dass traditionelle Autorität in bestimmten Phasen auch anderweitig unter Beschuss gerate. Dann nämlich, wenn traditionelle Autorität als Bestandteil der historischen Einbettung von Märkten zum Hindernis kapitalistischer Expansion wird und einer Ausdehnung ökonomischer Rationalität über die wirtschaftliche Sphäre hinaus im Wege steht (Fraser 2009: 114f./55). Existieren also in puncto Kritik an traditioneller Autorität gewisse Schnittmengen zwischen Feminismus und Neoliberalismus, finden diese Gemeinsamkeiten jedoch ein schnelles Ende, wendet man sich post-traditionellen Formen geschlechtlicher Über- und Unterordnung zu. Anders als Feministinnen habe der Neoliberalismus nämlich nicht nur *kein* Problem mit einer Unterordnung von Frauen, die aus strukturellen oder systemischen Prozessen erwächst, in denen die Handlungen zahlreicher Menschen abstrakt oder unpersönlich vermittelt sind. Solche marktvermittelten Prozesse der Unterordnung seien vielmehr gerade das, worauf der Neoliberalismus basiere. Folglich ergibt sich für Fraser hier der Ansatzpunkte, mit Hilfe dessen Feministinnen sich von ihrem ‚unheimlichen Double' abgrenzen können: Nötig sei in der gegenwärtigen Situation, dass Feministinnen die Kritik an solchen marktvermittelten Formen der Unterordnung ins Zentrum stellen. Die Kämpfe gegen personalisierte Abhängigkeiten müssten wieder mit einer Kritik des Kapitalismus verbunden werden, der sich zwar mitunter emanzipatorisch gebare, tatsächlich aber lediglich personalisierte durch abstrakte bzw. marktvermittelte Abhängigkeitsverhältnisse ersetze (Fraser 2009: 114f./55f.). Dadurch, so Fraser, ließe sich auch die von ihr kritisierte kulturalistische Verengung des Feminismus überwunden und an den frühen, umfassenden Begriff von (Un-)Gerechtigkeit anknüpfen.

Wie in ihren älteren Arbeiten zum Verhältnis von Umverteilung und Anerkennung plädiert Nancy Fraser damit auch in ihren jüngsten Vorträgen für einen Feminismus, der zugleich Ökonomiekritik ist. Um die gegenwärtige Krise und eine mögliche post-neoliberale Gesellschaft zu fassen, greift Fraser auf Karl Polanyis Studie *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen* zurück.[7] Polanyi habe darauf aufmerksam gemacht, dass der klassische liberale Kapitalismus des 19. Jahrhunderts einen entscheidenden Bruch im Verhältnis von Ökonomie und Gesellschaft markierte: Wären Märkte bis dahin stets historisch eingebettet gewesen und damit gewissen ethischen und sozialen Normen unterlegen, habe der Liberalismus eine Freisetzung der Märkte vorangetrieben – mit fatalen Konsequenzen für Menschen, Natur und das Geldsystem. Gegen eine derartige ‚Entbettung' von Märkten und die damit verbundenen Folgen, so Fraser's Lesart von Polanyi, habe dieser für die politische Regulierung von Märkten plädiert.

Der Neoliberalismus erscheint bei Fraser als Wiederkehr des von Polanyi beschriebenen klassisch liberalen Credos von den Selbstregulierungskräften des Marktes. Dieser habe die nach 1945 in den Abkommen von Bretton Woods festgeschriebene politische ‚Zähmung' von Märkten aufgekündigt und damit u.a. einen kontinuierlichen Abbau sozialer Sicherungssysteme in Gang gesetzt. Dass diese wohlfahrtsstaatlichen Regelungen aus feministischer Perspektive durchaus kritikwürdig waren, da sie dazu tendierten, Männer materiell besser zu stellen und Frauen zu abhängigen Konsumentinnen einer Wohlfahrtsbürokratie zu degradieren, hat Fraser in ihren älteren Arbeiten ausführlich dargestellt.[8] Das Ziel feministischer Politik heute könne daher kein simples Zurück-zum-Wohlfahrtsstaat-alter-Prägung sein. Gleichzeitig weisen Frasers Feminismus und ihre Ökonomiekritik deshalb noch lange nicht über die bürgerliche Gesellschaft hinaus. Vielmehr liegt das Problem aus der Sicht von Fraser vor allem in der ‚Ent-Bettung' von Märkten, die sie als Freisetzung von lebensweltlichen Normen interpretiert. Erst wenn die ökonomische Rationalität von ihrer Begrenzung auf die Wirtschaft im engeren Sinne (wo sie durchaus ihre Berechtigung zu haben scheint) auf andere gesellschaftliche Sphären ‚übergreift' erhebt Fraser Einwände. Frasers Version einer Kapitalismuskritik zeigt sich damit in weiten Zügen als feministische Fortführung der Habermasschen Kritik an der ‚Kolonialisierung der Lebenswelt' im Spätkapitalismus und teilt mit dieser einen versöhnlichen Blick auf die bürgerliche Gesellschaft.[9] Die Utopie des Fraserschen Feminismus ist eine Marktwirtschaft, die eingebettet ist in die politische Kultur eines geschlechtergerechten, demokratischen Sozialstaates, der dem Wohle aller dient. Inwiefern der ungebrochene Imperativ der Kapitalakkumulation eine solche Utopie immer wieder desavouieren muss, reflektiert Fraser nicht. Da Fraser Ökonomie primär als Frage von Verteilungs(un)gerechtigkeit auffasst, kann sie ‚Kapitalismuskritik' betreiben, ohne eine prinzipielle Kritik an Warenform, Markt und bürgerlichem Staat zu formulieren.

Festgehalten werden kann, dass Fraser als zentrales Problem feministischer Kritik die unzureichende Reflexion auf den gesellschaftlichen Kontext ausmacht. Dadurch konnte die feministische Kritik an personalisierten Abhängigkeitsverhältnissen zur Legitimierung des neoliberalen Angriffs auf die Individuen ‚bevormundende' soziale Sicherungssysteme herangezogen werden. Ihre eigene Aufgabe als kritische Theoretikerin sieht Fraser darin, auf derartige Schwächen feministischer Kritik aufmerksam zu machen und so zu einer Neuausrichtung der Bewegung beizutragen. Mit ihren Arbeiten geht es Fraser also um Aufklärung und kritisch-solidarische Intervention in soziale Bewegungen wie die Frauenbewegung. Um wieder zu einer gesellschaftskritischen Kraft zu werden, müssen Feministinnen Fraser zu Folge also nur anfangen, die Verschiebung weg von personalisierten hin zu versachlichten Abhängigkeitsverhältnissen angemessen zu reflektieren und ins Zentrum ihrer Kritik zu stellen.

2. Feministische Anschlüsse an die frühe Kritische Theorie

Die Frage, was einer Reflexion von Abhängigkeitsverhältnissen – ob personalisierter oder versachlichter Art – auf Seiten der Subjekte im Wege stehen könnte, d.h. die Frage, wie sich gesellschaftliche Verhältnisse ins Subjekt vermitteln und eine

7 Im Folgenden beziehe ich mich auf ein unveröffentlichtes Manuskript mit dem Titel „Can Society Be Commodities All the Way Down?" zu einem Workshop in New York im Dezember 2011 sowie auf Frasers dreiteilige Vorlesung „A Polanyian Feminism? Re-Reading The Great Transformation in the 21st Century", gehalten als Humanitas Visiting Professor of Women's Rights im März 2011. Letztere ist als Video-Mitschnitt abrufbar unter http://www.crassh.cam.ac.uk/events/1534/ (Zugriff am 16.11.2011).

8 Vgl. hierzu u.a. (Fraser 1994)

9 Auch hier knüpft Fraser an ihre früheren Arbeiten an. So wirft Fraser in ihrem Aufsatz „Was ist kritisch an der Kritischen Theorie? Habermas und die Geschlechterfrage" diesem zwar vor, dass er nicht hinreichend berücksichtige, inwiefern Macht in Gestalt eines hierarchischen Geschlechterverhältnisses auch der Lebenswelt innewohne. Prinzipielle Einwände gegen eine (analytische) Trennung von System und Lebenswelt hat Fraser jedoch nicht.

Kritik solcher Verhältnisse dadurch erschweren, wenn nicht gar verhindern, taucht bei Nancy Fraser an keiner Stelle auf. Für die Entstehung oder eben auch das Ausbleiben gesellschaftskritischer Bewegungen spielt diese jedoch eine entscheidende Rolle. Insofern die frühe Kritische Theorie ihren Blick auf Veränderungen des Subjekts und dessen Charakterstrukturen gerichtet hat, kann sie entscheidend zur Erhellung dessen beitragen, was bei Fraser eine Leerstelle bleibt.

Die Arbeiten von Andrea Trumann und Nina Power schließen aus einer feministischen Perspektive an die frühe Kritische Theorie an. Dabei bezieht sich Trumann zum einen auf Andrea Maihofer, die in ihrer Auseinandersetzung mit der *Dialektik der Aufklärung* die ‚männliche' Struktur des modernen Subjekts herausgearbeitet hat. Zum anderen greift Trumann die Beobachtungen Herbert Marcuses und Frank Böckelmanns zum ‚Veralten' des autoritären Charakters auf. Im Folgenden werden daher zunächst knapp die Überlegungen Maihofers einerseits, die Marcuses und Böckelmanns andererseits vorgestellt, bevor dann gezeigt wird, wie Andrea Trumann und Nina Power diese für eine Einschätzung der Bedeutung der Neuen Frauenbewegung bzw. eine Diagnose des gegenwärtig zirkulierenden Verständnisses von ‚Feminismus' fruchtbar machen.

2.1 Die ‚männliche' Struktur des modernen Subjekts

Wie Andrea Maihofer in ihrem Buch *Geschlecht als Existenzweise. Macht, Moral, Recht und Geschlechterdifferenz* herausgearbeitet hat, beschreiben Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* das moderne Subjekt als bürgerlich und strukturell ‚männlich' (Maihofer 1995: 109).[10] Gemeint ist damit weitaus mehr, als dass Frauen lange Zeit – ungeachtet des bürgerlichen Bekenntnisses zu Gleichheit und Freiheit – der Status voller Bürgerinnen vorenthalten wurde. Vielmehr erweist sich Subjekt-Sein als eine spezifische Form des Selbst-Verhältnisses, wobei diese spezifische Form des Selbst-Verhältnisses zugleich ein zentrales Element in der Konstitution von (herrschender) ‚Männlichkeit' darstellt (Maihofer 1995: 133f.).

Am Beispiel des Odysseus zeigen Adorno und Horkheimer, dass ein Subjekt zu sein bedeutet, „Herr seiner selbst zu sein, ein Verhältnis der Herrschaft in sich selbst über sich selbst zu errichten" (Maihofer 1995: 113). Dies erfordert zweierlei: Zum Einen die Unterdrückung von Trieben, der ‚inneren Natur', was insbesondere bedeutet, Herr der eigenen (sexuellen) Lüste zu werden. Zum Anderen die Verdrängung von Gefühlen und emotionalen Bindungen.

> „Das zum Subjekt werdende Individuum spaltet also einen Teil seiner selbst (Triebe, Gefühle) von sich ab und macht diesen zum Gegenstand der Kontrolle sowie zum Objekt seiner Beherrschung" (Maihofer 1995: 113).

Unterworfen wird dabei zweierlei: Ein Teil des Selbst, aber auch das, was gerade nicht als Teil des Selbst, was als Äußeres erscheint. Anders formuliert, die „für das moderne Subjekt konstitutive Dialektik von Herrschaft und Unterwerfung kennzeichnet nicht allein das individuelle Verhältnis zu sich selbst, sondern überhaupt das Verhältnis zur Welt" (Maihofer 1995: 115). Das heißt unterworfen wird nicht nur ein Teil der eigenen Person und der ‚inneren Natur' sondern zugleich äußere Personen und die ‚äußere Natur'. Die Konstitution des Subjekts in der Selbst-Beherrschung ist somit gleichermaßen Ausdruck von Souveränität wie von Unterwerfung unter das Gesetz und vollzieht sich gleichermaßen in der Unterwerfung anderer wie in der Errichtung eines Verhältnisses der Herrschaft über sich selbst in sich selbst.

Dieses für das moderne Subjekt charakteristische Verhältnis zu sich selbst und zur Welt, so Maihofer, wird von Adorno und Horkheimer als das des herrschenden (bürgerlichen) Mannes verstanden. Für Frauen mögen zwar ähnliche Tugenden gelten, auf Grund ihrer Abhängigkeit und niedrigeren gesellschaftlichen Stellung ist ihre Selbst-Beherrschung jedoch immer zugleich auch von außen erzwungen.[11] Die *Dialektik der Aufklärung* schließt damit aber nicht grundsätzlich aus, dass Frauen (wie auch nicht-bürgerliche Männer) Subjekte werden, d.h. das für Subjekte charakteristische Selbst- und Weltverhältnis entwickeln. So wird im Exkurs zu de Sade an einer Stelle die zunehmende Erwerbstätigkeit von Frauen beschrieben und in diesem Zuge allen Menschen – nicht länger nur dem bürgerlichen Herrn Odysseus – die Entwicklung eines rationalen, kalkulierenden Verhältnisses zum eigenen Körper und seinen Lüsten attestiert (Adorno & Horkheimer 2006: 115). Ehemals ein Vorrecht herrschender Männer erscheint das Subjekt als spezifisches Selbst- und Weltverhältnis hier bereits tendenziell ‚demokratisiert' – als klassen- und geschlechterübergreifend realisiert – wobei seine Struktur jedoch dieselbe geblieben ist und insofern als ‚bürgerlich-männlich' bezeichnet werden kann.

2.2 Veränderungen der Charakterstruktur des modernen Subjekts: Vom autoritären Charakter zur ‚schlechten Aufhebung der autoritären Persönlichkeit'

Das moderne, ‚männliche' Subjekt konstituiert sich wie dargestellt über Selbst-Beherrschung und Triebverzicht. Welche konkreten Formen diese annehmen, ist jedoch abhängig von gesellschaftlichen Entwicklungen. So lassen sich die verschiedenen Studien zum autoritären Sozialcharakter, die in den 1930er und 1940er Jahren von MitarbeiterInnen des Instituts für Sozialforschung realisiert wurden, als eine historische Präzisierung der Strukturen des ‚männlichen' Subjekts für die erste Hälfte des 20.Jahrhunderts lesen. Eine zentrale Rolle bei der Ausbildung der autoritären Charakterstruktur spielt die vom Vater dominierte Familie: Mit der Anerkennung der als Naturtatsache erscheinenden physischen wie ökonomischen Übermacht des Vaters und der Unterordnung unter dessen Gebote – die entsprechend der rigiden bürgerlichen Sexualmoral vor allem eine Verdrängung von Triebregungen zum Inhalt haben – lernt das Kind zugleich, gesellschaftliche Verhältnisse als gegeben und unveränderbar anzuerkennen und sich diesen einzufügen (Horkheimer 1987:

---

10 Um zu zeigen, dass das moderne Subjekt strukturell ‚männlich' ist, greift Maihofer jedoch nicht nur auf Gedanken der Dialektik der Aufklärung zurück, sondern auch auf den späten Michel Foucault und ein breites Spektrum von Arbeiten aus der Frauen- und Geschlechterforschung, mit deren Hilfe sie das rekonstruiert, was sie den ‚bürgerlich hegemonialen Geschlechterdiskurs' nennt.

11 Hinweise hierauf finden sich in der Odyssee in der Figur der Penelope und dem Schicksal der Mägde. Wie Adorno und Horkheimer bemerken, repräsentiert Penelope das Eigentum des Odysseus in dessen Abwesenheit und wird deswegen von Freiern bedrängt (Adorno & Horkheimer 2006: 81f.). Dass die Treue, die sie ihrem Gatten hält nur bedingt auf Selbst-Beherrschung zurückgeführt werden kann, zeigt das Schicksal der Mägde, die sich mit den Freiern eingelassen haben. Diese bezahlen nach Odysseus Rückkehr – ebenso wie die Freier selbst – mit dem Tod (Adorno & Horkheimer 2006: 86f.).

51f.). Die Verdrängung verpönter Triebregungen führt zur Ausbildung einer sado-masochistischen Charakterstruktur, die Lust gewinnt aus der eigenen Unterwerfung wie der Unterwerfung anderer (Fromm 1987: 94f. u. 110ff.). Wo Versagung und Leiden als lustvoll erlebt werden, liegt es nahe, dass die Subjekte gegen Verhältnisse, die ihnen solche Versagungen und Leiden auferlegen nicht aufbegehren.

Inwiefern für die zweite Hälfte des 20.Jahrhunderts noch vom autoritären Charakter als vorherrschenden Sozialcharakter ausgegangen werden kann bzw. ob dieser nicht eher durch einen neuen Charaktertypus abgelöst wurde, wurde von den Vertretern der frühen Kritischen Theorie an verschiedenen Stellen immer wieder thematisiert – am nachdrücklichsten wohl von Herbert Marcuse in seiner Studie *Der eindimensionale Mensch*. Dort beschreibt Marcuse einen grundlegenden Wandel der Mechanismen sozialer Kontrolle, die nicht länger über Verzicht und Versagung, sondern vielmehr über Konsum und sexuelle Liberalisierung funktionieren würden. Diese von Marcuse bechriebenen Tendenzen verdichtet Frank Böckelmann, damals Aktivist in der Subversiven Aktion, zur These von der ‚schlechten Aufhebung der autoritären Persönlichkeit'. Böckelmann kommt gerade *weil* er an der grundlegenden Einsicht der frühen Kritischen Theorie von der gesellschaftlichen Vermittlung psychischer Strukturen festhält zu dem Schluss, dass die Annahme einer durch Sexualverdrängung, Verzicht und Unterwerfung in der Familie geprägten autoritären Charakterstruktur als veraltet gelten muss. Kennzeichnend für die Gesellschaft der 1960er Jahre sind laut Böckelmann objektive Überproduktion und das Ende von Konkurrenzverhältnissen in einem zunehmend verwalteten Kapitalismus (Böckelmann 1987: 32f. u. 40ff.). Damit zusammenhängend würden die für die autoritäre Persönlichkeit typischen starren Charakterzüge eine ‚Abschleifung' erfahren (Böckelmann 1987: 39). Zwar zeichne sich auch der neue vorherrschende Charakter durch Ich-Schwäche aus, diese sei aber nicht mehr Ergebnis eines strengen, strafenden Über-Ichs als vielmehr Ausdruck von Identitätsdiffusion (Böckelmann 1987: 52ff.).[12] War ein zentrales Merkmal des klassisch autoritären Charakters die durch die patriarchale Familie vermittelte Internalisierung von (sexuellem) Verzicht gewesen, bekomme der neue Charaktertypus „seine Bedürfnisse permanent erfüllt, jedoch auf unbefriedigende Art und Weise. Er jage gehetzt dem Neuen nach und verlange ständig nach neuen Befriedigungen, die sich durch Konsum und ständig wechselnde oberflächliche sexuelle Kontakte aber immer nur kurzfristig erfüllen ließen" (Trumann 2002: 36).

2.3 Weibliche Subjektbildung zwischen (affirmativer) Kritik und Eindimensionalität

Die ‚eindimensionale Frau', die Nina Power in ihrem gleichnamigen Essay beschreibt, weist frappierende Übereinstimmungen mit den von Böckelmann beschriebenen Charakterzügen auf: Ihre Emanzipation findet ihren Ausdruck im Besitz teu-rer Handtaschen, eines Vibrators, eines Jobs, eines Apartments und eines Mannes (Power 2009: 1). Nicht Lust- und Konsumfeindlichkeit, wie sie noch das Bild der lila-Latzhosen-tragenden, keinen-Spaß-verstehenden Männerhasserin prägten, sondern der selbstbewusste Griff nach dem, was frau will (Schokolade, Handtaschen, Männer) gelte heute als feministisch (Power 2009: 29ff.). Dieses veränderte ‚Image' des Feminismus zeichnet Power u.a. an Hand von Film und Fernsehen, feministischen Positionen zu Pornografie, der Gestalt Sarah Palins und Neuerscheinungen auf dem Büchermarkt nach. So porträtieren Serien wie *Sex and the City* ‚emanzipierte', unabhängige moderne Frauen, die zugleich stets auf der alten, romantischen Suche nach Mr. Right sind (Power 2009: 41f.). Und Bücher, die ihr deutschsprachiges Pendant in Titeln wie *Wir Alphamädchen: Warum Feminismus das Leben schöner macht* haben, propagieren Feminismus als Programm, mit dessen Hilfe sich mehr aus dem eigenen Leben machen lässt. Was Power mit dem Stichwort der ‚Eindimensionalität' kritisiert, ist dieses Verständnis von Feminismus als ein sich-besser-fühlen-Programm, das kollektiver, gesellschaftsverändernder Perspektiven entbehrt (Power 2009: 27ff.). Powers Schwerpunkt liegt damit bei den gegenwärtig zirkulierenden Diskursen über Feminismus, denen sie einen Verlust an politisch-gesellschaftlicher Vorstellungskraft und Kritikfähigkeit bescheinigt.

Demgegenüber geht Andrea Trumann in ihrem Buch *Feministische Theorie. Frauenbewegung und weibliche Subjektbildung im Spätkapitalismus* zu den Anfängen der Neuen Frauenbewegung zurück und setzt sich kritisch mit deren Diskussionen und Praxen auseinander. Trumann zeigt, inwiefern eine Bewegung, deren erklärtes Ziel die Emanzipation der Frau war, Anteil hatte an der Konstituierung eines post-autoritären ‚weiblichen' Subjekts, das sich als bestens an die veränderten gesellschaftlichen Anforderungen des Spätkapitalismus angepasst herausstellt. Anders als Fraser und Power erscheint Trumann also bereits der Feminismus der 1960er und 1970er Jahre problematisch: Die ‚List der Geschichte' besteht für sie darin, dass die Neue Frauenbewegung weniger zu einer Überwindung von Herrschaft beitrug, denn vielmehr zu deren Internalisierung. Im Kontext der Frauenbewegung eigneten sich Frauen ein ehemals Männern vorbehaltenes, herrschaftsförmiges Selbst- und Weltverhältnis an – wobei dies kaum kritisch reflektiert, sondern vielmehr als Erfolg verstanden wurde (Trumann 2002: 36). Insofern ließe sich sagen, dass die von Power mit Blick auf den heutigen ‚Feminismus' konstatierte ‚Eindimensionalität' für Trumann bereits in den frühen feministischen Analysen und Praxen angelegt ist.

Als grundlegende Schwäche der Neuen Frauenbewegung macht Trumann ein unzureichendes Gesellschaftsverständnis aus, das weite Teile der Neuen Frauenbewegung prägte. So war für die Neue Frauenbewegung die Forderung nach Selbstbestimmung zentral – in sexuellen und fortpflanzungsbezogenen Belangen genauso wie in Fragen der Erwerbstätigkeit. Dabei wurde Selbstbestimmung wie Trumann zeigt vor allem als individuelle Entscheidungsfreiheit verstanden. Dass diese jedoch ihre Grenzen an gesellschaftlichen Reproduktionsbedingungen findet, welche die Grundlage jeglicher individueller Entscheidungen bilden, wurde kaum reflektiert (Trumann 2002: 12). Entsprechend wurden Macht und Herrschaft vor allem als Beschränkungen verstanden, die Individuen von außen auferlegt werden und diesen die Vorstellung von einem autonomen, selbstbestimmten Subjekt entgegen gehalten (Trumann 2002: 47f.). Im Zentrum feministischer Kritik stand somit nicht der von Andrea Maihofer beschriebene herrschaftsförmige Charakter dieses Subjekts, sondern die Einforderung des vollen Status als Subjekt für Frau-

12 Diesen neuen, post-autoritären Charakter bezeichnet Böckelmann bisweilen als ‚narzisstisch' und nimmt damit Mitte der 1960er Jahre Diagnosen vorweg, wie sie später die Autoritarismusforschung formulieren wird. So stimmen AutoritarismusforscherInnen heute überein, dass der ‚autoritäre Charakter' als vorherrschender Sozialcharakter tendenziell durch den ‚narzisstischen' bzw. ‚charakterlosen Charakter' abgelöst worden ist.

en: „Das Verlangen nach einem spezifischen Verhältnis zu sich selbst, einstmals Vorrecht der Männer, wurde nun von den Frauen als ihr ureigenstes Anliegen entdeckt" (Trumann 2002: 85).
Zentraler Bestandteil dieses spezifischen Selbst- und Weltverhältnisses ist, wie Maihofer mit Bezug auf die *Dialektik der Aufklärung* zeigte, die Herrschaft über die ‚innere Natur'. Im modernen Geschlechterdiskurs, der sich in der zweiten Hälfte des 18.Jahrhunderts entwickelte, galt die Frau jedoch „aufgrund ihrer Geschlechtlichkeit als Naturwesen …, das sich primär durch seine Gebärfähigkeit auszeichnet" (Maihofer 1995: 160). Während der Mann „nur akzidentell durch seine Geschlechtlichkeit bestimmt" (Maihofer 1995: 161) schien und seine ‚Natur' beherrschen konnte, galt die Frau als ihrer ‚Natur' ausgeliefert. Anders ausgedrückt: Eine unbeherrschbar erscheinende ‚weibliche Natur' schob sich immer wieder zwischen Frauen und ihr Begehren, ‚männliches', selbst-beherrschtes Subjekt zu werden. Erst im Laufe des 20.Jahrhunderts veränderten sich diese Bedingungen nachhaltig: Die zuvor als weitgehend unkontrollierbar geltende Gebärfähigkeit wurde durch zunehmendes Wissen um Methoden der Empfängnisverhütung beherrschbar. Damit veränderten sich die Möglichkeiten von Frauen, ihre ‚innere Natur' zu beherrschen ganz entscheidend – und zwar lange vor der Entstehung der Neuen Frauenbewegung.[13] Gleichzeitig blieben Frauen jedoch hinsichtlich des faktischen Gebrauch dieser Möglichkeiten – die immer zugleich Möglichkeiten der Selbst-Disziplinierung sind – weiterhin abhängig: In Gestalt des § 218 behielt sich der Staat ein Mitspracherecht in Sachen Abtreibung vor, die Medizin – und damit die Entwicklung von sowie der Zugang zu Verhütungsmethoden – wurde von Männern dominiert.
Gegen diese Einmischung durch und Abhängigkeit von Männern richtete sich der Protest der Neuen Frauenbewegung – und das sicher nicht zu Unrecht. In der Tat ist – um nur ein Beispiel zu nennen – nicht einzusehen, warum der Staat (mit)entscheiden sollte, ob eine Frau ein Kind austrägt oder nicht. Was Trumann jedoch nachdrücklich problematisiert ist, dass eine solche zweifellos berechtigte Kritik ein weitgehendes Einverständnis mit den gesellschaftlichen Anforderungen an Individuen keineswegs ausschließt. So verwehrte sich die Neue Frauenbewegung wie Trumann an Hand von deren Forderungen, Diskussionen und Praxen zeigt zwar gegen eine klar als solche ersichtliche autoritäre Bevormundung durch Dritte. An den Vorstellungen dessen, was als ‚feministische' Sexualität oder Empfängnisverhütung verstanden wurde, wird jedoch deutlich, dass diese weniger Kritik an der für die ‚männliche' Struktur des Subjekts charakteristischen Selbstdisziplinierung und dem damit eingehergehenden Leistungsdenken denn vielmehr deren ‚selbstbestimmte' und ‚lustvolle' Aneignung bedeuteten. So wurde dem ‚Männermythos vaginaler Orgasmus' und dem Bild der passiven Penetration eine als aktiv verstandene, ebenfalls orgasmusfixierte klitorale Sexualität entgegen gehalten (Trumann 2002: 42f.). Die männerdominiert Gynäkologie und konventionelle Verhütungsmethoden wie die Pille wurden als patriarchale Zugriffe auf Frauenkörper kritisiert, denen eine selbstbestimmte, nicht-entfremdete Aneignung des eigenen Körpers entgegen gesetzt wurde – wozu ganz selbstverständlich Geburtenkontrolle zählt. Eine Reflexion darauf, inwiefern das subjektiv mehr als nachvollziehbare Interesse an Kontrolle über die eigene Gebärfähigkeit mit dem gesellschaftlichen Interesse an ungebundenen, frei verfügbaren Arbeitskräften konvergiert, fand dagegen kaum statt. Ebenso wenig wurde darauf reflektiert, inwiefern gerade die als feministische Verhütungsmethode par excellence geltende Temperaturmethode eine eben nicht fremd-, sondern ganz und gar ‚selbstbestimmte', dafür aber nur um so wirksamere extreme Disziplinierung des eigenen Körpers und des täglichen Rhythmus erforderte und einübte (Trumann 2002: 89ff.).
Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass sich bei Power eine treffende Beschreibung des gegenwärtigen, ‚eindimensionalen' Verständnisses von Feminismus findet. Trumann weist darauf hin, dass dieser ‚eindimensionale' Feminismus keineswegs in bloßem Gegensatz zur Neuen Frauenbewegung zu verstehen ist. Vielmehr zeigt Trumann, wie bereits den frühen feministischen Analysen und Praxen eine gewisse ‚Eindimensionalität' innewohnte, insofern diese die Struktur des bürgerlichen Subjekts nicht prinzipiell kritisierten, sondern sich an die feministische Aneignung dieses ehemals Männern vorbehaltenen Selbst- und Weltverhältnisses machten.

3. Zu möglichen Perspektiven feministischer Gesellschaftstheorie und Gesellschaftskritik heute

Abschließend soll diskutiert werden, welchen Beitrag die hier vorgestellten, an der Kritischen Theorie jüngerer bzw. älterer Prägung orientierten Sichtweisen für eine Einschätzung aktueller Entwicklungstendenzen im Geschlechterverhältnis leisten können. Welche Aufgaben und Ansatzpunkte für feministische Kritik ergeben sich hieraus? Und welchen Schwierigkeiten sieht sich ein gesellschaftskritischer Feminismus gegenüber?
Was die hier vorgestellten Beiträge eint ist, dass keine der Autorinnen davon ausgeht, dass Feminismus heute überflüssig oder per se zum Scheitern verurteilt ist. Vielmehr ist es allen um eine (Re-)Aktivierung des Feminismus als umfassend gesellschaftskritisches Projekt. Unterschiedliche Einschätzungen finden sich jedoch dazu, inwiefern sich für diesen Zweck an Analysen und Praxen aus den Anfangsjahren der Neuen Frauenbewegung anknüpfen lässt. So empfiehlt Fraser eine Rückbesinnung auf den umfassenden Begriff von (Un-)Gerechtigkeit und Power möchte an die Vorstellung einer kollektiven, gesellschaftsverändernden Praxis anschließen. Demgegenüber kritisiert Trumann, dass weite Teile der Neuen Frauenbewegung von einem unzulänglichen Gesellschaftsbegriff ausgingen und die Vorstellung von individueller Selbstbestimmung nicht kritisch hinterfragten. Die von Nancy Fraser diagnostizierte neoliberale ‚Umdeutung' feministischer Forderungen muss daher aus der Sicht von Trumann am Kern des Problems, einem verkürzten Verständnis von Emanzipation, vorbeigehen. Fraser versteht diese ‚Umdeutung' nämlich weitgehend als ein den Analysen und Praxen der Neuen Frauenbewegung äußerliches Phänomen. So beschreibt Fraser zwar die Indienstnahme und selektive Integration einzelner Momente feministischer Kritik und weist darauf hin, dass eine solche durch die ‚Entkoppelung' von feministischer Sozial- und Kulturkritik erleichtert wurde. Inwiefern die Anlage feministischer Sozial- und Kulturkritik bereits in den Anfangsjahren der Neuen Frauenbewegung problematisch war, fragt Fraser jedoch nicht.

13 Die Diskussionen um Geburtenrückgang und die Entwicklung moderner Methoden der Empfängnisverhütung wie Kondome und Pessare zeigen, dass sich die Voraussetzungen hierfür bereits Ende des 19. / Anfang des 20. Jahrhunderts entscheidend geändert hatten. Allerdings war die ein planendes, rationales Verhältnis zu ihrem Körper entwickelnde Frau in diesen Debatten eher als Schreckgespenst präsent, bedrohte sie doch die heimelig-beruhigende Vorstellung vom emotionalen, sanften, alles für Kind und Mann gebendem Weiblichen (Bergmann 1985: 174ff.).

Demgegenüber zeigt Trumanns subjektkritische Lesart feministischer Analysen und Praxen, dass die Momente, die eine ‚Umdeutung' möglich machten, der Kritik der Neuen Frauenbewegung von Beginn an innewohnten, insofern diese zwar den Subjekt-Status als ein Vorrecht von Männern kritisierte, kaum jedoch die ‚männliche' Struktur des Subjekts als solche. Diesen Unterschieden korrespondieren wiederum unterschiedlich weitreichende feministische Utopien: Wo Fraser auf einen demokratischen, diesmal aber geschlechtergerecht gestalteten Wohlfahrtsstaat setzt, der die destruktiven Tendenzen von Märkten bändigen soll, verweist Trumanns Verständnis von Emanzipation auf die Aufhebung der ‚männlichen' Subjektstruktur und der bürgerlichen Gesellschaft.

Aus den dargestellten Beiträgen zeichnen sich verschiedene Aufgaben bzw. Ansatzpunkte für feministische Kritik heute ab. So macht es mit Sicherheit Sinn, wie Fraser und auch Power dies tun, auf Bedeutungsverschiebungen im Verständnis dessen, was ‚Feminismus' heißt hinzuweisen und sich bestimmter ‚Umarmungsversuche' zu erwehren. Um die eingangs erwähnten Beispiele wieder aufzugreifen: Zweifelsohne geht es bei dem Zitat von Laura Bush auch darum, den Krieg in Afghanistan zu rechtfertigen. Und das Verbot der Vollverschleierung befriedigt auch antimuslimische Ressentiments. Gleichstellungspolitische Maßnahmen wie das Elterngeld und die Frauenquote besitzen einen Klassencharakter, profitieren von beiden doch vor allem höher qualifizierte und besser verdienende Frauen (und Männer). Ein solches Benennen von Interessen und Motiven, das sich hinter einer ‚feministischen Fassade' versteckt, gehört zum klassischen Arsenal der Ideologiekritik. So wichtig und berechtigt diese ist, gerät darüber leicht in Vergessenheit, dass Ideologie bei Marx *notwendig* falsches Bewusstsein ist: Weniger die gezielte Irreführung durch interessierte Kreise, denn vielmehr eine als verkehrte zu kritisierende gesellschaftliche Praxis nötigt den Individuen ein solches Bewusstsein immer wieder auf. Deshalb ist dieses ‚falsche' Bewusstsein auch nicht so einfach durch (theoretische) Aufklärung zu durchbrechen, wie Nancy Fraser anzunehmen scheint. Damit nicht genug hat die frühe Kritische Theorie – und mit Blick auf die Neue Frauenbewegung Andrea Trumann – darauf hingewiesen, dass sich die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht nur ins Bewusstsein, sondern auch in die psychische Struktur der Subjekte vermitteln. Während gesellschaftliche Herrschaft seit der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft immer stärker depersonalisiert und versachlicht wird, lässt sich gleichzeitig eine immer weitreichendere Verinnerlichung äußerer Zwänge beobachten. Dabei bedarf die Internalisierung solcher Zwänge immer weniger der Drohung Dritter, sondern wird vielmehr unmittelbar durch die Einrichtung der Gesellschaft erzeugt. Das stellt kritische Theorie und Praxis vor Schwierigkeiten, die gerade Nancy Frasers Ansatz nicht hinreichend zu reflektieren scheint. Wenn im Folgenden von den Chancen, welche die aktuelle Krise für ein Revival der Gesellschaftskritik bieten mag, die Rede ist, sollten darüber die bisher skizzierten grundsätzlichen Schwierigkeiten nicht vergessen werden.

Was den Feminismus angeht ist Nancy Fraser zuzustimmen, dass eine Chance der Krise darin liegt, dass die Bedeutung von Ökonomiekritik heute deutlich hervortritt (Fraser 2009: 116f./56f.). Die Wahrscheinlichkeit, dass auf die Cultural und Linguistic Turns, die den Feminismus der vergangenen Jahrzehnte prägten, ein Social Re-Turn folgen könnte, hat sich durch die Krise gewiss erhöht. Auch die von Fraser prognostizierten Auseinandersetzungen über die konkrete Gestalt der künftigen Gesellschaft lassen sich zumindest an manchen Orten und in manchen Ländern beobachten – auch wenn feministische Positionen darin (noch) keine große Rolle zu spielen scheinen. Eine weitere Chance könnte darin bestehen, dass wie Nina Power hofft, auf das Zerbrechen gewisser ökonomischer Sicherheiten auch eine Infragestellung anderer scheinbar ‚natürlicher' Verhaltensweisen folgt, wodurch Bewegung in Geschlechterverhältnisse käme (Power 2009: 69). Gleichzeitig lässt sich mit Andrea Trumann jedoch erkennen, dass unter dem vom Power beschriebenen Hedonismus und Konsum die alte Selbst-Disziplinierung des ‚männlichen' Subjekts steckt – wenn auch in modernisierter Form. Dass soziale Proteste hierzulande bisher weitgehend ausgeblieben sind, hängt gewiss damit zusammen, dass Deutschland zumindest kurzfristig als Gewinner aus der Krise hervorgegangen ist. Folgt man Andrea Trumann stellt sich aber zugleich die Frage, ob ein weiterer Grund für die hiesige (Friedhofs-)Ruhe nicht darin zu sehen ist, dass die alten sadomasochistischen Charakterstrukturen in transformierter Gestalt fort existieren. Die Bereitschaft zum Gürtel-noch-enger-Schnallen und das Ressentiment gegen diejenigen, die wie ‚die Griechen' in der Vergangenheit ‚über ihre Verhältnisse gelebt haben', scheint weitgehend ungebrochen.

Gerade deswegen sollte feministische Kritik ihre Aufmerksamkeit auf Prozesse der Subjektkonstitution im Zusammenhang mit sich verändernden gesellschaftlichen Anforderungen richten. Wenn die von der Neuen Frauenbewegung mit in Gang gesetzte ‚weibliche' Subjektbildung lediglich als eine ‚nachholende Entwicklung' oder ‚Aufholjagd' auf Seiten der Frauen gesehen wird, wird deren eigentliche Bedeutung verfehlt. Zu reflektieren gilt es, dass die dort eingeübten Mechanismen einer ‚selbstbestimmten' und ‚lustvollen' Selbst-Disziplinierung sich als mehr denn kompatibel mit den Anforderungen post-fordistischer Arbeitsverhältnisse erweisen. Wie die unter dem Stichwort ‚Feminisierung der Arbeit' geführten Diskussionen zeigen, auf die auch Power Bezug nimmt, stellen sich Frauen jedoch noch aus einem zweiten Grund als ideale post-fordistische Arbeitskräfte heraus. So weist die Rede von der ‚Feminisierung der Arbeit' darauf hin, dass gegenwärtige Arbeitsverhältnisse Züge tragen, die in der Vergangenheit typisch für sog. ‚Frauenarbeit' waren (Power 2009: 20). Insofern das traditionelle Frauenbild Frauen ein hohes Maß an Flexibilität, Kommunikations- und Anpassungsfähigkeit zuschrieb und die Entwicklung solcher Eigenschaften einforderte, kann laut der italienischen Journalistin und Aktivistin Cristina Morini davon gesprochen werden, dass Frauen gegenwärtig sogar eher als Männer die Eigenschaften mitbringen, die der heutige Arbeitsmarkt verlangt (Morini 2007: 43 u. 47). Vor diesem Hintergrund erscheint eine gleichstellungspolitische Maßnahme wie das Elterngeld mit seinen Vätermonaten in gewisser Weise als ‚Männerförderung', deren ‚Flexibilitäts- und Belastbarkeitsdefiziten' begegnet und die so indirekt als Arbeitskräfte für ‚feminisierte' Arbeitsverhältnisse ‚qualifiziert' werden.

So gesehen haben wir es mit zunehmend ‚queeren' Verhältnissen zu tun: Frauen erweisen sich – in der Tendenz – als die besseren ‚männlichen' Subjekte. Der gegenwärtige Arbeitsmarkt ‚feminisiert' die Männer – wobei ‚Feminisierung', darin doch wieder ganz traditionell, vor allem Prekarisierung und Deklassierung bedeutet. Die Polarisierungen von ‚männlich' und ‚weiblich' erfahren dabei nicht so sehr eine Auflösung als vielmehr eine Flexibilisierung.[14]

---

14 Damit soll nicht behauptet werden, dass Frauen heute tatsächlich die besseren Chancen auf dem Arbeitsmarkt besäßen. Wie das Beispiel der eingangs erwähnten Forderung nach einer Frauenquote für Spitzenpositionen in der deutschen Wirtschaft zeigt, ist die Realität selbst von klassischer Gleichstellung noch weit entfernt. In diesem Sinne be-

Gegen die bloße Flexibilisierung der Pole ‚maskulin' und ‚feminin' ließe sich an Herbert Marcuses Vorstellung eines ‚versöhnten' Geschlechterverhältnisses anknüpfen, in dem *individuelle* Differenzen keineswegs eliminiert, die alten Polarisierungen von ‚männlich' und ‚weiblich' aber insofern bedeutungslos geworden sind, als die damit jeweils verbundenen Potentiale ihre Realisierung in der Gesellschaft gefunden haben. Ein solches bedeutungslos-Werden der Pole ‚maskulin' und ‚feminin' würde zugleich eine Auflösung des hierarchischen Geschlechterverhältnisses beinhalten. Eine derartige feministische Perspektive wiese denn nicht nur über den Neoliberalismus und die aktuelle Krise, sondern die bürgerliche Gesellschaft überhaupt hinaus.

Literatur

Adorno, Theodor W., & Horkheimer, Max (2006): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt/Main.

Bergmann, Anna A. (1985): Von der "unbefleckten Empfängnis" zur "Rationalisierung des Geschlechtslebens". In Christine Kulke (Hg.): Rationalität und sinnliche Vernunft. Frauen in der patriarchalen Realität. Berlin, 164-186.

Böckelmann, Frank (1987): *Die schlechte Aufhebung der autoritären Persönlichkeit.* Freiburg im Breisgau.

Bovenschen, Silvia, & Schuller, Marianne (1978): Weiblichkeitsbilder. Gesprächsteilnehmer: Herbert Marcuse, Silvia Bovenschen, Marianne Schuller. *Gespräche mit Herbert Marcuse.* Frankfurt am Main, 65-87.

Fraser, Nancy (1994): Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht. Frankfurt am Main.

Fraser, Nancy (2009a): Feminism, Capitalism and the Cunning of History. *New Left Review* (*56)*, 97-117.

Fraser, Nancy (2009b): Feminismus, Kapitalismus und die List der Geschichte. *Blätter für deutsche und internationale Politik*, (8), 43-57. http://altneu.han-solo.net/archfem/cmsmadesimple/uploads/pdf_dateien/Fraser List der Geschichte.pdf (Zugriff am 17.04.2011).

Fromm, Erich (1987): Theoretische Entwürfe über Autorität und Familie. Sozialpsychologischer Teil. In M. Horkheimer, E. Fromm, H. Marcuse, & Et.al. (Hg.): *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung.* Lüneburg, 77-135.

Haug, Frigga (2009): Feministische Initiative zurückgewinnen - eine Diskussion mit Nancy Fraser. *Das Argument* (281), 393-408.

Horkheimer, Max (1987): Theoretische Entwürfe über Autorität und Familie. Allgemeiner Teil. In Max Horkheimer, Erich Fromm, Herbert Marcuse, & Et.al. (Hg.): *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung.* Lüneburg, 3-76.

Maihofer, Andrea (1995): *Geschlecht als Existenzweise. Macht, Moral, Recht und Geschlechterdifferenz.* Frankfurt am Main.

Marcuse, Herbert (1966): One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society. Boston.

Morini, Cristina (2007): The Feminization of Labour in Cognitive Capitalism. *Feminist Review* (*87),* 40-59.

Power, Nina (2009): *One-Dimensional Woman*. Winchester, UK/Washington, USA.

Soiland, Tove (2010): *Der Problematische Cultural Turn in den Gender Studies. Zu einer Kritik an der Kritik der Zweigeschlechtlichkeit.* Vortragsmanuskript. http://altneu.han-solo.net/archfem/cmsmadesimple/uploads/pdf_dateien/vortrag_tove_soiland.pdf (Zugriff am 20.10.2011).

Trumann, Andrea (2002): *Feministische Theorie. Frauenbewegung und weibliche Subjektbildung im Spätkapitalismus*. Stuttgart.

Barbara Umrath (Köln) hat am 19. Oktober 2012 in Bremen einen Vortrag zum Thema „Odysseus, Penelope und He-Man – Kritische Theorie zu Subjektkonstitution und Geschlecht" gehalten. Siehe:
https://associazione.wordpress.com/2012/07/31/barbara-umrath-koln-odysseus-penelope-und-he-man-kritische-theorie-zu-subjektkonstitution-und-geschlecht/

Der Text „Jenseits von Vereinnahmung und eindimensionalem Feminismus - Perspektiven feministischer Gesellschaftskritik heute" erschien erstmals in *Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft* Nr. 167, Juni 2012, S. 231-248. Wir danken der Autorin und der Zeitschrift *Prokla* für die Erlaubnis zum Nachdruck.

hauptet die Rede von einer ‚Flexibilisierung' der Pole ‚männlich' und ‚weiblich' kein Verschwinden der Asymmetrie im Geschlechterverhältnis, sondern beschreibt die Anforderung an Frauen und Männer, sozusagen ‚auf Abruf' auch solche Eigenschaften bereit zu halten, die im bürgerlichen Verständnis traditionell dem jeweils anderen Geschlecht zugeschrieben wurden.

Barbara Umrath

Zur Konvergenz und Diskrepanz zwischen feministischen Perspektiven und der Kritischen Theorie. Eine Analyse der Entwicklung bürgerlicher Familien- und Geschlechterverhältnisse

Seit mehr als zehn Jahren lässt sich in nicht unbeträchtlichen Teilen der Linken (zumindest im deutschsprachigen Raum) ein großes Interesse an der Kritischen Theorie[1] verzeichnen: Politische Gruppen verwandeln sich in thematische Lesekreise und/oder verstehen die Organisation entsprechender Veranstaltungen als zentralen Bestandteil ihrer politischen Praxis[2]. In einschlägigen Periodika wie der *Jungle World*, der *Phase 2* oder auch der *Maulwurfsarbeit* stellt die Kritische Theorie immer wieder einen theoretischen Bezugspunkt dar. Kongresse zur Kritischen Theorie wie 2011 in Bielefeld oder 2013 in Berlin finden zwar an Hochschulen statt, was das größtenteils jüngere Publikum zur Teilnahme motiviert, dürfte jedoch mehrheitlich nicht ein im engen (und beschränkten) Sinne akademisches Interesse sein. Damit stellt sich die Frage, wie dieses starke Interesse an der Kritischen Theorie zu erklären ist, das zumindest in Teilen der Linken beobachtet werden kann.

Eine knappe und treffende Antwort darauf liefert Alexander Neupert-Doppler, der mit Blick auf die an Marx anschließende Form- und Fetischkritik bemerkt, diese trage im Vergleich zu „anderen Gesellschaftstheorien ... die Hypothek, nicht Möglichkeiten der Emanzipation, sondern deren Schwierigkeiten aufzuzeigen" (Neupert-Doppler im Erscheinen). Auch wenn dies zunächst paradox klingen mag, hält die Form- und Fetischkritik gerade dadurch der Utopie einer *ganz anderen* Gesellschaft die Treue, die in bestimmter Negation als eine Gesellschaft ohne Ware, Geld, Recht und Staat umrissen wird (vgl. Neupert-Doppler im Erscheinen). Die Kritische Theorie lässt sich in der von Neupert-Doppler rekonstruierten Traditionslinie der Form- und Fetischkritik verorten: Sie schließt an Marxsche Überlegungen und Einsichten an – aber ‚ihr Marx' ist weniger der Marx, der Klassenkämpfe analysiert und in diese eingreift, sondern der Marx, der danach fragt, wie die ‚verkehrten' Vorstellungen, die sich die Menschen von ihrer Praxis machen, zustande kommen und wie die Reproduktion der kapitalistischen Produktionsweise durch ihre Widersprüche hindurch vonstatten geht. In soziologischen Begriffen ausgedrückt ließe sich sagen, die Kritische Theorie ist keine Handlungs- oder AkteurInnentheorie. In ihrem Zentrum steht nicht so sehr die Analyse gesellschaftlicher Kämpfe und Kräfteverhältnisse, sondern der Versuch zu verstehen, warum eine die bürgerliche Gesellschaft im Hegelschen Sinne ‚aufhebende' Praxis ausgeblieben ist – und darum ‚Emanzipation' nicht etwas Erreichtes, sondern erst noch zu Realisierendes meint. Dass eine solche Perspektive für diejenigen Teile der Linken aufschlussreich scheinen muss, die weder der Einschätzung sind, dass ein paar Reformen hier und dort genügen noch dass ‚die revolutionären Massen' schon um die Ecke bereit stehen, liegt auf der Hand.

Zugleich bietet dies eine Erklärung dafür, warum Feministinnen zu einer häufig äußerst skeptischen Einschätzung der Kritischen Theorie kamen. Die Neue Frauenbewegung, in deren Zuge sich feministische Theorie in einem engeren Sinne ja erst konstituierte, bedeutete nicht nur eine gesellschaftliche Aufbruchsstimmung, in deren Kontext sich die Analysen der Kritischen Theorie fast zwangsläufig als (zu) ‚düster' oder ‚pessimistisch' ausnehmen mussten. Vielmehr musste die Vernachlässigung der akteurInnen- und handlungstheoretischen Ebene aus einer feministischen Perspektive noch einmal besonders schwer wiegen, entwikkelte sich mit der Neuen Frauenbewegung doch ein Bewusstsein dafür, dass Frauen der Status autonomer, handlungsfähiger Subjekte in der Vergangenheit verweigert worden war und forderten Frauen diesen nun nachdrücklich für sich ein.[3] Eine weitere, damit zusammenhängende Erklärung für die zurückhaltende Rezeption der Kritischen Theorie durch Feministinnen ist darin zu sehen, dass das Gros der bisherigen feministischen Rezeption aus der Perspektive einer *Frauen*forschung, weniger der einer *Geschlechter*forschung erfolgte.[4] So lag der Schwerpunkt der Betrachtung weniger auf der Konstituierung von ‚Männlichkeit' und ‚Weiblichkeit' oder gar von Geschlecht(lichkeit) überhaupt – was die Perspektive einer Geschlechterforschung wäre – sondern auf der Frage nach der Darstellung von *Frauen* und *deren* Erfahrungen wie Handlungsmöglichkeiten.[5]

Im Unterschied dazu wendet sich der vorliegende Beitrag der Kritischen Theorie vor dem Hintergrund einer heute entwickelten Geschlechterforschung, deren analytischen Begriffen, theoretischen Einsichten und Fragestellungen zu. Eine dieser in den vergangenen Jahren vermehrt diskutierten Fragen ist dabei die nach Reichweite und Grenzen der von der Neuen Frauenbewe-

1 Wenn im Folgenden der Kürze halber von ‚der Kritischen Theorie' gesprochen wird, ist damit stets die erste Generation der ‚Frankfurter Schule' gemeint.

2 Für Anregungen und/oder kritische Rückmeldungen zu diesem Aufsatz danke ich Amy Allen, Marc Grimm, Andrea Maihofer, Shadan Tavakoli sowie ganz besonders Anika Thym und Katharina Volk.

3 Zum Zusammenhang von Neuer Frauenbewegung und der Entwicklung eines feministischen Wissen(schaft)sprojektes vgl. u.a. Tina Jung (im Erscheinen). Gudrun-Axeli Knapp (1996, 2004, 2012) hat wiederholt darauf hingewiesen, wie die im Kontext der Neuen Frauenbewegung herrschende emanzipatorische Aufbruchsstimmung die feministische Rezeption der Kritischen Theorie beeinflusste. Dazu, inwiefern Frauen der Status bürgerlicher Subjekte verweigert wurde vgl. u.a. Maihofer (2001), zur Einforderung des Subjektstatus durch die Neue Frauenbewegung Trumann (2002).

4 Für die Unterscheidung zwischen Frauenforschung, Geschlechterverhältnisforschung, Männerforschung und Geschlechterforschung sowie deren unterschiedliche Schwerpunktsetzungen und Perspektiven vgl. Maihofer (2006).

5 Vgl. Umrath (2014) dafür, welche Lesarten der Kritischen Theorie mit diesen verschiedenen Perspektiven möglich sind.

gung angestrebten gesellschaftlichen Veränderungen und einer möglichen ,Vereinnahmung' feministischer Kritik.[6] Auch aus einer dezidiert feministischen Perspektive hat die kritische Reflexion auf bisherige Emanzipationsversuche damit an Bedeutung gewonnen und scheint eine Hinwendung zur Kritischen Theorie so produktiv.

In diesem Sinne sollen im Folgenden die Arbeiten der Kritischen Theorie zur Familie, allen voran die *Studien über Autorität und Familie* von 1936 (Abschnitt 2 und 3), aber auch Schriften aus der Nachkriegszeit, die sich mit Entwicklungen von Familien- und Geschlechterverhältnissen beschäftigen (Abschnitt 4) in den Blick genommen werden. Zuvor wird in einem ersten Schritt der sich nicht nur oder vorwiegend für ökonomische, sondern gleichermaßen für sozialpsychologische und kulturelle Dimensionen interessierende, ,unorthodoxe' marxistische Ansatz der Kritischen Theorie skizziert (Abschnitt 1). Die daran anschließenden Teile diskutieren, welche Aspekte von Familien- und Geschlechterverhältnissen die Kritische Theorie aus dieser Perspektive in den Blick zu nehmen und zu welchen Einschätzungen sie dabei zu gelangen vermochte, wo aus Sicht einer heutigen feministischen Geschlechterforschung aber auch Analysen weiterzutreiben oder überhaupt erst zu unternehmen wären. Indem der Beitrag die Überlegungen der Kritischen Theorie in den weiteren Kontext eines marxistischen Nachdenkens über Familien- und Geschlechterverhältnisse einordnet, soll zudem dieser oft vergessene Teil der marxistischen Tradition in Erinnerung gerufen und so für gegenwärtige Weiterentwicklungen verfügbar gemacht werden.

1. Das Programm einer ,Theorie der gegenwärtigen Gesellschaft als ganzer' (Max Horkheimer) und die Familie als geeigneter Forschungsgegenstand

Das Forschungsprogramm, das die Arbeit des Instituts für Sozialforschung vor allem in den 1930er Jahren prägen sollte, wird von Max Horkheimer in seiner Antrittsrede als Institutsleiter sowie seinem Vorwort zur ersten Ausgabe der *Zeitschrift für Sozialforschung* umrissen. Demnach zielt Sozialforschung, wie sie vom Institut verstanden wird, auf eine „Theorie der gegenwärtigen Gesellschaft als ganzer" (Horkheimer 1988a, S. 36) bzw. „eine Theorie des historischen Verlaufs der gegenwärtigen Epoche" (Horkheimer, 1988a, S. 38). Der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie kommt hierfür zentrale Bedeutung zu, wobei der Horkheimer-Kreis jedoch davon ausgeht, dass diese einer der veränderten historischen Situation entsprechenden Weiterentwicklung bedarf.

Angesichts der zeitgenössischen Entwicklung, die vom Institut als eine Verfestigung autoritärer Verhältnisse der Über- und Unterordnung und einer ungleichen Verteilung gesellschaftlichen Reichtums reflektiert wird, erweist sich die verbreitete marxistische Auffassung, wonach mit der Entfaltung der Produktivkräfte quasi automatisch eine Umwälzung der Produktionsverhältnisse erfolgen müsse, als unzutreffend. Zugleich geht das Institut aber von der marxistischen Annahme aus, dass die Produktivkräfte zu Beginn des 20. Jahrhunderts ausreichend entwickelt wären, um allen Menschen eine befriedigende materielle Existenz zu ermöglichen. Der Übergang zu einer neuen gesellschaftlichen Ordnung ohne Ausbeutung und Herrschaft wäre somit *prinzipiell* möglich, bleibt aber *praktisch* aus, weshalb nun *theoretisch* zu untersuchen ist, warum dies so ist. Als notwendig erscheint dabei, das Verhältnis zwischen dem, was in der marxistischen Tradition als (entscheidende ökonomische) ,Basis' und (weitgehend als abhängig verstandener kultureller) ,Überbau' gefasst wurde, präziser zu analysieren. Entsprechend formuliert Horkheimer als zentrale Fragestellung für die gemeinsame Arbeit die

> „nach dem Zusammenhang zwischen dem wirtschaftlichen Leben der Gesellschaft, der psychischen Entwicklung der Individuen und den Veränderungen auf den Kulturgebieten im engeren Sinn, zu denen nicht nur die sogenannten geistigen Gehalte der Wissenschaft, Kunst und Religion gehören, sondern auch Recht, Sitte, Mode, öffentliche Meinung, Sport, Vergnügungsweisen, Lebensstil u.s.f." (Horkheimer 1988b, S. 32).

Marx folgend wird ,die Ökonomie' dabei weder im Sinne einer isolierten Sphäre (miss-)verstanden, noch auf ,Klasse' oder gar ,Klassismus' reduziert. Ebenso wenig meint Kritik der kapitalistischen Gesellschaft hier lediglich oder primär eine Skandalisierung von Verteilungsungerechtigkeiten, sondern impliziert eine grundlegende Kritik an Warenform, Privateigentum, Markt, Recht, bürgerlichem Staat, Kultur und Lebensweise. Angelehnt an die Marxsche Kritik des Fetischismus und ihre Erweiterung durch Georg Lukács zu einer umfassenden Kritik von Phänomenen der ,Verdinglichung' verstehen die Institutsmitarbeiter(Innen)[7] die kapitalistischen Produktionsverhältnisse und die bürgerliche Gesellschaft insgesamt als von einer ,Verkehrung' und ,Verselbständigung' geprägt: ,Verkehrt' ist, dass unter kapitalistischen Bedingungen die Selbstverwertung des Wertes, nicht die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse, das Ziel der Produktion ist; die ,Verselbständigung' gesellschaftlicher Verhältnisse drückt sich darin aus, dass diese den Menschen nicht als ihre eigene Praxis und damit veränderbar erscheinen, sondern als vermeintlich feststehende ,Tatsachen', denen es sich zu fügen gilt. Aus der Perspektive der Form- und Fetischkritik, an welche die Kritische Theorie anschließt, sind ,Verkehrung' und ,Verselbständigung' weder dem Zufall noch individuell unzulänglicher Wahrnehmung geschuldet. Vielmehr liegen diese in der Konstitution der bürgerlichen Gesellschaft begründet, insofern sich das Gesellschaftliche wesentlich als Resultat der unkoordinierten Handlungen auf sich selbst bedachter Individuen ergibt – denen damit wiederum das gemeinsam Hervorgebrachte als etwas Fremdes begegnet.

Der Übergang zur *bürgerlichen* Gesellschaft bringt so einen zunehmend abstrakten Charakter von Herrschaftsverhältnissen mit sich.[8] In der dialektischen Betrachtungsweise Horkheimers wird dies als Befreiung zugleich aber auch Differenzierung, Ver-

6 Eine ausführliche Diskussion der Vereinnahmungsthese und deren Untersuchung an Hand von empirischem Material findet sich bei Schoppengerd (2014); für einen Überblick vgl. Umrath (2012).

7 Diese Schreibweise soll darauf aufmerksam machen, dass Frauen zwar – abgesehen von Gretel Adorno, die allerdings eine von den männlichen Angehörigen verschiedene Position hatte – nicht zum inneren Kreis des Instituts zählten, an der Entwicklung Kritischer Theorie aber sehr wohl Anteil hatten. Vgl. dazu u.a. (Becker-Schmidt 2009; Boeckmann 2004; Ziege 2007).

8 Inwiefern diese aus der marxistischen Perspektive des Instituts als für die bürgerliche Gesellschaft grundsätzlich charakteristisch erachtete Tendenz erlaubt, bürgerliche Geschlechter- und Generationenverhältnisse angemessen zu erfassen, wird in den folgenden Abschnitten kritisch diskutiert werden.

geistigung und Verinnerlichung von Herrschaft erkennbar. So vollzieht sich mit der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft eine Befreiung von feudalen, personalisierten Abhängigkeitsverhältnissen, wie sie gegenüber Lehnsherren oder Kirchenfürsten bestanden haben. Insofern diese traditionellen, personalisierten Herrschaftsverhältnisse jedoch durch die Autorität ‚verkehrter' und ‚verselbständigter' gesellschaftlicher Verhältnisse abgelöst werden, ist die Befreiung gleichzeitig eine unvollständige (vgl. Horkheimer 1987, S. 30ff.). Mehr noch, Herrschaft nimmt eine perfidere, da nur schwer als solche erkennbare Form an: In dem Maße wie Anpassung und Unterordnung unter die gegebenen Verhältnisse immer weniger durch unmittelbare Drohung mit Gewalt und Strafe erreicht wird, sorgt die Einrichtung der Welt selbst, d.h. die Tatsache, dass die eigene Existenz nicht anders reproduziert werden kann, für die nötige Anpassung. Entsprechend entwickeln die Menschen eine psychische Disposition zur Fügung in das Gegebene; sie verinnerlichen äußere Strafandrohung, Zwang und Grausamkeit (vgl. Horkheimer 1987, S. 12f. u. 31).[9]

Die ‚Vernachlässigung' einer akteurInnen-zentrierten Analyse durch die Kritische Theorie hängt so mit deren Analyse der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft zusammen: Wenn die Individuen das Ganze weitgehend bewusstlos reproduzieren, dann liegt es zwar nahe danach zu fragen, was dieses Verhalten auf einer unbewusst-emotionalen Ebene motiviert; oppositionelles Handeln hingegen würde gerade das Bewusstsein voraussetzen, dessen Entstehung der Form- und Fetischkritik zufolge durch die Praxis der bürgerlichen Gesellschaft beständig verhindert oder zumindest erschwert wird. Folglich gilt die Aufmerksamkeit des Instituts eher Strukturen und Prozessen denn Handlungen oder Meinungen.

Dabei spricht Horkheimer *ökonomischen* Prozessen und Entwicklungen entscheidende Bedeutung zu, da die gesellschaftliche Position des und der Einzelnen sowie seine und ihre Möglichkeiten zur Befriedigung von Bedürfnissen zentral von der gesellschaftlichen Verteilung von Arbeit abhängen (vgl. Horkheimer 1987, S. 23).[10] Die gesellschaftstheoretische Perspektive des Instituts fasse „(d)en ökonomischen Prozess als bestimmende Grundlage des Geschehens" auf, was bedeute,

> „alle übrigen Sphären des gesellschaftlichen Lebens in ihrem sich verändernden Zusammenhang mit ihm zu betrachten und ihn nicht in seiner isolierten mechanischen Form, sondern in Einheit mit dem freilich durch ihn selbst entfalteten spezifischen Fähigkeiten und Dispositionen der Menschen begreifen." (Horkheimer 1987, S. 10)

Es geht also *nicht* darum, kulturelle oder psychische Prozesse und Strukturen als ökonomisch *determiniert* zu verstehen, sondern diese in ihrer *Vermittlung* mit ökonomischen Verhältnissen zu betrachten (vgl. Horkheimer 1987, S. 20 u. 23). Zwar dürfe nicht übersehen werden, dass die Existenz bestimmter kultureller oder psychischer Faktoren immer auch ökonomisch bedingt ist, diesen komme zugleich aber – insbesondere dann, wenn sie institutionalisierte Gestalt annehmen – „eine gewisse, wenn auch nur relative Eigengesetzlichkeit" (Horkheimer 1987, S. 14) zu. Diese ‚relative Eigengesetzlichkeit' erklärt sich für Horkheimer vor allem damit, dass „die unmittelbar mit der Wirtschaft zusammenhängenden Sphären sich rascher umwandeln als andere Kulturbereiche" (Horkheimer 1987, S. 19). An der marxistischen Annahme einer der kapitalistischen Produktionsweise immanenten umwälzenden Dynamik wird so festgehalten. Konkrete gesellschaftliche Entwicklungstendenzen lassen sich aus Sicht des Instituts jedoch nur auf der Basis einer Analyse des *Zusammenwirkens* von ökonomischen, kulturellen und psychischen Prozessen ausmachen.

In seiner Antrittsrede im Januar 1931 hatte Horkheimer noch angekündigt, dieses Zusammenwirken solle an Hand der Gruppe der ArbeiterInnen und Angestellten untersucht werden – und damit eine von Erich Fromm begonnene Erhebung zur Institutsangelegenheit erklärt (vgl. Horkheimer 1988b, S. 32f. u. Wiggershaus 1988, S. 132). Ein im Archiv des Instituts für Sozialforschung vorhandenes 18seitiges Typoskript mit dem handschriftlich ergänzten Titel ‚Kollektivarbeit Familie' sowie thematisch einschlägige, entsprechend datierte Bibliographien aus den Nachlässen Max Horkheimers und Erich Fromms legen jedoch nahe, dass der Fokus spätestens im Laufe des Jahres 1932 zugunsten der Familie verändert wurde. Die Familie, so heißt es in besagtem Typoskript, eigne sich in besonderem Maße als Forschungsgegenstand für die Entwicklung einer Theorie, die zu verstehen erlaube, warum sich Gesellschaft beständig reproduziert ohne dafür in idealistischer Manier auf einen angeborenen Gesellschaftstrieb, in rationalistischer Tradition auf Vertragstheorien oder in verkürzt materialistischer Auffassung lediglich auf die materiellen Interessen der Menschen zu verweisen (vgl. Institut für Sozialforschung o.D., S. 1f.). In den Beziehungen der Familienangehörigen würden nicht nur sämtliche der für eine kritische Gesellschaftstheorie relevanten Faktoren – ökonomische Motive ebenso wie die psychodynamisch wirksamen kulturellen Kräfte Moral, Religion, Nation und Liebe – in besonderem Maße sichtbar und damit der empirischen wie theoretischen Analyse zugänglich; insofern es sich bei der Familie um ein sich historisch zwar veränderndes, zugleich aber andauernd bedeutungsvolles Phänomen handele, ließen sich an Hand dieses Gegenstandes zudem relativ konstante von lediglich für die zeitgenössische, bürgerliche Periode wirksame Momente unterscheiden (vgl. Institut für Sozialforschung o.D., S. 2). Was daraus hervorgeht ist, dass Familie aus Sicht des Instituts keinen zu vernachlässigenden Faktor, sondern einen für das Verständnis von Gesellschaft und speziell der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft *zentralen Nexus* darstellt – eine in marxistischen und/oder linken Zusammenhängen bis heute nicht selbstverständliche Einsicht. Um diese bedeutsame Institution zu analysieren und auf diesem Wege eine komplexe kritische Gesellschaftstheorie zu entwickeln, entwirft das Archivdokument einen anspruchsvollen, auf mindestens drei Jahre anzulegenden Forschungsprozess, dessen Erkenntnisse schließlich 1936 in den *Studien über Autorität und Familie* ihre Dokumentation finden (vgl. Institut für Sozialforschung o.D., S. 6 u. 16f.).

---

9 Auch dieser Prozess ist jedoch wiederum dialektisch zu sehen: Angelehnt an die kulturtheoretischen Arbeiten Sigmund Freuds versteht das Institut diese Verinnerlichung von Zwang zwar als einen gewaltsamen Prozess, in dem aber zugleich neue Qualitäten entstehen– von den psychischen Instanzen über religiöse Vorstellungen bis hin zur Moral (vgl. Fromm 1987, S. 82ff.; Horkheimer 1987, S 13f.).

10 Horkheimers Rede von der gesellschaftlichen Verteilung der Arbeit meint hier vor allem das Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital. Keine Hinweise finden sich an dieser Stelle, dass er zugleich eine geschlechtliche Arbeitsteilung im Kopf haben könnte. Wie noch zu zeigen sein wird, reflektiert das Institut im Zusammenhang mit den Analysen der patriarchalen Familie diese jedoch ausdrücklich – wenn auch aus einer heutigen feministischen Perspektive nicht hinreichend.

2. Die Entwicklung getrennter Sphären, (früh-)bürgerlicher ‚Männlichkeit' und ‚Weiblichkeit' und die Notwendigkeit klassenspezifischer Differenzierungen

Die *Studien über Autorität und Familie* sind das gut 900 Seiten umfassende Produkt eines mehrjährigen, arbeitsteiligen Forschungsprozesses. In der einschlägigen (auch der dezidiert feministischen) Rezeption werden jedoch in der Regel nur die Aufsätze Horkheimers und Fromms zur Kenntnis genommen. Wie eingehend und vielschichtig sich das Institut mit Familien- und Geschlechterverhältnissen beschäftigt hat wird hingegen erst ersichtlich, wenn auch die Beiträge weniger bekannter Autor(Inn)en berücksichtigt werden. In diesem Sinne wird die folgende Darstellung unter anderem auf Arbeiten von Karl August Wittfogel, Ernst Manheim und Ernst Schachtel zurückgreifen.

Dass die Entwicklung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft mit der Trennung zwischen einer sogenannten ‚familial-privaten' und einer ‚beruflich-öffentlichen' Sphäre einhergeht, ist eine von vielen soziologischen Ansätzen geteilte Diagnose.[11] Was eine feministische Perspektive dabei auszeichnet ist, dass diese Trennung zugleich als zentrales Element hierarchischer Geschlechterverhältnisse *problematisiert* wird. Die *Studien über Autorität und Familie* teilen diese kritische Sicht. So reflektieren verschiedene Autoren das, was wir heute als Sphärentrennung zu bezeichnen gewohnt sind, wenn sie als zentrales Charakteristikum von Familie in der bürgerlichen Gesellschaft betonen, dass diese – abgesehen von den bäuerlichen Schichten – keine Produktionsgemeinschaft im klassischen Sinne mehr darstellt, sondern sich weitgehend auf die Form einer Konsumgemeinschaft beschränkt (vgl. Horkheimer 1987, S. 58; Manheim 1987, S. 546f. u. 565f.; Wittfogel 1987, S. 518f.).[12] Diese Trennung oder Ausdifferenzierung wird nicht lediglich als eine ‚Tatsache' beschrieben, sondern in ihrer Bedeutung für die Geschlechter- und Generationenverhältnisse kritisch analysiert – wobei auf Unterschiede zwischen den Klassen ausdrücklich hingewiesen wird. In diesem Sinne fassen Horkheimer und Wittfogel die ökonomische Abhängigkeit von Frauen und Kindern als ein vor allem die Familie des Bürgertums prägendes Phänomen – und eine zentrale Stütze männlich-väterlicher Autorität: In dieser Klasse verfügt „(d)er Vater … über das Einkommen der Familie und damit über ihr materielles Schicksal" (Wittfogel 1987, S. 518); der bürgerliche Gatte-Vater ist „Herr im Haus, weil er das Geld verdient oder wenigstens besitzt." (Horkheimer 1987, S. 55) Demgegenüber wird etwa betont, dass es nicht-bürgerlichen Frauen im Frühkapitalismus durchaus frei stand, sich als Heim- oder Manufakturarbeiterinnen zu verdingen und auch Anfang des 20. Jahrhunderts in der ArbeiterInnenschaft der (Zu-)Verdienst von Frau und Kindern meist für das Überleben der Familie unverzichtbar ist – womit dem Mann-Vater kaum die Funktion des Alleinernährers zukomme und dessen autoritäre Vormachtstellung tendenziell geringer ausgeprägt sei (vgl. Horkheimer 1987, S. 72; Manheim 1987, S. 546, 566ff. u. 572; Wittfogel, S. 519f.). Ernst Manheim geht zudem darauf ein, wie die Scheidung von Erwerbsbetrieb und Haushalt mit einer stärkeren Differenzierung zwischen blutsverwandten und nicht-blutsverwandten Haushaltsmitgliedern einherging, die schließlich im Ausscheiden letzterer aus der Familie mündete – d.h. der Entstehung dessen, was wir die bürgerliche Kleinfamilie nennen – sowie mit etwas, das sich als eine Stilisierung (früh-)bürgerlicher ‚Männlichkeit' und ‚Weiblichkeit' bezeichnen lässt (vgl. Manheim 1987, S. 546f. u. 565f.). So heißt es bei Manheim:

> „Aus dem Haushalt, dem Lebensbereich der Frau, wurde das Risikoelement ausgeschieden; dafür wurde die Unternehmerfreudigkeit, das kaufmännische Wagnis zum prägenden Element der männlichen Berufsgesinnung. Der Gegensatz zwischen der häuslichen Stille und Sicherheit einerseits und dem ausserhäuslichen Konkurrenz- und Machtstreben andererseits wurde als Wesensunterschied von Mann und Frau empfunden und zur weiblichen Moral der Innigkeit und des Verzichts auf persönliche Initiative verfestigt." (Manheim 1987, S. 567)

Was Karin Hausen später die ‚Polarisierung der Geschlechtscharaktere' nennt, findet sich so bei Manheim bereits angedeutet.[13] Ähnlich wie Hausen versteht Manheim den ‚Wesensunterschied' zwischen den Geschlechtern, der ein wiederkehrendes Thema in (früh-)bürgerlichen Diskursen ist, als mit der Trennung von Haushalt und Erwerb verbunden – und damit eben keineswegs ‚wesentlich' im Sinne von ‚angeboren' oder ‚natürlich', sondern als etwas, das durch die Entwicklung einer spezifischen ‚weiblichen Moral' erst ‚verfestigt' wird. Diese ‚weibliche Moral' analysiert Manheim zudem als ein für eine bestimmte Klasse, das puritanische Bürgertum des 17. und 18. Jahrhunderts, charakteristisches Merkmal, mit dessen Hilfe sich diese Klasse von der damals herrschenden Schicht, dem Adel, abzugrenzen suchte (vgl. Manheim 1987, S. 572ff. u. 578). Bemerkenswert ist, dass Manheim hier nicht nur auf das Phänomen einer vergeschlechtlichten Moral stößt, das später auch die feministische Diskussion intensiv beschäftigen wird. Vielmehr analysiert er diese Moral darüberhinaus als ein Mittel des Klassenkampfes bzw. der Konstitution und Selbstaffirmation der bürgerlichen Klasse.[14]

Zugleich muss aus der Perspektive heutiger Geschlechterforschung eine Grenze der Kritischen Theorie festgehalten werden: Zwar wird die geschlechtliche Arbeitsteilung innerhalb von Familien immer wieder erwähnt und als Doppel- bzw. Dreifachbelastung insbesondere nicht-bürgerlicher Frauen problematisiert (vgl. Weiss 1987, S. 580, Wittfogel 1987, S. 519f.). Das, was wir heute als Haushalts- und Sorgetätigen bezeichnen würden, wird jedoch an keiner Stelle eingehend in den Blick genommen – ganz zu schweigen davon, dass das Institut theoretische Begriffe zur

11 Statt von einer ‚bürgerlich-kapitalistischen' Gesellschaft zu sprechen, wird jedoch häufig die ‚neutralere' Rede von der ‚modernen' Gesellschaft vorgezogen und die Sphärentrennung vor allem als gesellschaftliche(r) Differenzierung(sfortschritt) gedeutet.

12 Wird hier die ökonomische Dimension der Sphärentrennung reflektiert, so wird im Folgenden noch deutlich werden, dass die *Studien* auch deren rechtlich-politische und sozialpsychologische Voraussetzungen wie Implikationen in den Blick nehmen.

13 Hausens Aufsatz „Die Polarisierung der ‚Geschlechtscharaktere'. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben" von 1976 sollte ein Klassiker der historischen Geschlechterforschung werden. Darin geht Hausen auch knapp auf Manheims Beitrag ein. Im Unterschied zu diesem, der nur beiläufig auf die Stilisierung (früh-)bürgerlicher ‚Männlichkeit' und ‚Weiblichkeit' zu sprechen kommt, steht für Hausen die Frage, wie die Konjunktur der Rede von ‚Geschlechtscharakteren' und einem ‚Wesensunterschied' der Geschlechter im 18. und 19. Jahrhundert zu verstehen ist jedoch im Zentrum.

14 Carrol Gilligans *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* von 1982 löste eine intensive (feministische) Debatte über die Existenz einer vergeschlechtlichten Moral aus. Ein kurzer Überblick über diese Diskussion findet sich in Maihofer (1995).

Erfassung dieser Aktivitäten und ihrer Bedeutung für die Reproduktion der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft entwickelt hätte.[15]

Während die geschlechtliche Arbeitsteilung und speziell die entsprechend dieser Arbeitsteilung in den Zuständigkeitsbereich von Frauen fallenden Tätigkeiten eher *en passant* erwähnt werden, erfährt ein anderer Aspekt der Sphärentrennung hingegen relativ hohe Aufmerksamkeit. So werden Zusammenhänge zwischen einer männlich-bürgerlichen Eigentumsordnung und der patriarchalisch-monogamen Form von Ehe und Familie in verschiedenen Beiträgen thematisiert. Das Institut greift damit eine marxistische Traditionslinie auf, die über Friedrich Engels *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates* bis zurück zu FrühsozialistInnen wie Charles Fourier oder Claire Démar verfolgt werden kann – eine Traditionslinie, in der die Kritik bürgerlicher Eigentumsverhältnisse zugleich als eine Kritik patriarchaler Geschlechter- und Familienverhältnisse formuliert wird.[16] Indem die Institutsmitarbeiter(Innen) vielfältige Quellen analysieren, vertiefen sie die bisherigen marxistischen Arbeiten und machen deutlich, wie omnipräsent patriarchale Geschlechterverhältnisse in den bürgerlichen Eigentumsdiskursen sind.

So widmet sich Wittfogel etwa Daniel Defoe, den er als Repräsentanten der frühkapitalistischen Epoche liest und arbeitet heraus, dass dieser in seinen Handlungsempfehlungen an den ‚Gentleman' die Frage der Eheschließung nicht etwa im Kontext von Zuneigung oder wechselseitiger Anziehung, sondern ganz selbstverständlich im Zusammenhang mit der richtigen Verwaltung des Vermögens behandelt. Wie Wittfogel kritisch analysiert, wird die Nutzung der Mitgift der Gattin durch den männlichen Angehörigen der bürgerlichen Klasse von Defoe stillschweigend vorausgesetzt, bietet diesem gar erst die Möglichkeit, sein Vermögen innerhalb kurzer Zeit zu vervielfachen (vgl. Wittfogel 1987, S. 515f.). Dass wenn auch nicht unbedingt das Eigentum am, so doch zumindest die Verfügung über das eheliche bzw. familiäre Vermögen selbst Anfang des 20. Jahrhunderts noch vergleichsweise selbstverständlich dem Mann zugesprochen wird, zu diesem Schluss kommt Ernst Schachtel bei seiner Analyse der Rechtsordnungen verschiedener bürgerlicher Staaten (vgl. Schachtel 1987, S. 609-611). Angesichts dessen weist Schachtel juristische Begriffe wie die einer ehelichen Güter*gemeinschaft* als Verklärung tatsächlich existierender Ungleichheit zwischen den Geschlechtern zurück (vgl. Schachtel 1987, S. 588 u. 610).[17] Ähnlich ideologiekritisch argumentiert Marcuse, dessen Gegenstand allerdings die Hegelsche Philosophie ist. Wie Marcuse herausarbeitet, greift Hegel auf die Familie zurück, um den Widerspruch seiner Theorie zu lösen, die doch einerseits die Partikularität des Privateigentums erkannt hat, zugleich aber behauptet, eben dieses Eigentum stelle die Grundlage der Freiheit des Individuums dar (vgl. Marcuse 1987, S. 184f.). Der Rekurs auf die Familie erlaube Hegel nun, statt dem Individuum diese ‚Allgemeinheit' zum eigentlichen Träger des Eigentums zu ernennen:

> „Indem das Eigentum in der Familie verankert und im Erbrecht durch die Geschlechterfolge garantiert wird, empfängt das Individuum sein Eigentum gleichsam von der Allgemeinheit selbst kraft einer ewigen Naturordnung zum Lehen und Dienste für die Allgemeinheit" (Marcuse 1987, S. 185).

Daraus zieht Marcuse das ideologiekritische Fazit, der Familie komme bei Hegel die Funktion zu, „das Eigentum zu versittlichen und zu verewigen" (Marcuse 1987, S. 185). Dem fügt Schachtel die Engelssche These hinzu, derzufolge der ursprüngliche

> „Sinn des Erbrechts ... in der monogamischen Familie" ja gerade der gewesen sei, „die Erbfolge für einen bevorzugten Sohn ... zu sichern und so die Ansammlung privaten Eigentums in einem bestimmten Geschlecht zu garantieren." (Schachtel 1987, S. 612)

Wie die *Studien* immer wieder betonen, hatte dies zur Folge, dass die Forderung nach Monogamie höchst einseitig, nämlich vor allem in Bezug auf Frauen konsequent, gehandhabt wurde (vgl. Marcuse 1987, S. 216; Schachtel 1987, S. 592f.; Wittfogel 1987, S. 514). Damit wird reflektiert, dass der scheinbar für beide Geschlechter gleich verbindlichen moralischen Forderung eine ungleiche Praxis entspricht – ein Phänomen, das aus der marxistischen Perspektive des Instituts nicht weiter überraschen mag: Denn um zu garantieren, dass das weitgehend in den Händen bürgerlicher Männer konzentrierte Eigentum und Vermögen auch tatsächlich an *deren* Nachkommen vererbt wird, ist die unbedingte Treue der bürgerlichen Gattin, nicht jedoch die des Gatten erforderlich.

Indem sich die Analysen auf so vielfältiges Material wie praktische Handlungsweisungen an den frühkapitalistischen ‚Gentleman' (Wittfogel), bürgerliche Rechtsordnungen (Schachtel) und die klassische bürgerliche Philosophie (Marcuse) stützen, zeigen die *Studien* letztlich, dass die bürgerliche Eigentumsordnung – zumindest bis in die Anfänge des 20. Jahrhunderts hinein – angemessener als eine bürgerlich-*patriarchale* Eigentumsordnung zu verstehen wäre. In anderen Worten: Klassen- und Geschlechterverhältnisse erweisen sich als zutiefst ineinander verschränkt. Ersichtlich wird zudem, wie die als getrennt erscheinenden Sphären zugleich in einem Wechselverhältnis stehen: Dass etwa, wie Schachtel herausarbeitet, der ‚öffentliche Bereich' von Rechtsordnungen den ‚privaten Bereich' von Familienverhältnissen strukturiert und umgekehrt – wie im folgenden Abschnitt dargestellt wird – die vorwiegend im ‚privaten Bereich' entwickelten psychischen Strukturen zentral für die Aufrechterhaltung der ‚öffentlich-gesellschaftlichen' Strukturen sind.

---

15 Die Entwicklung entsprechender analytischer Begriffe erfolgte erst im Zuge der Neuen Frauenbewegung und der sich damit konstituierenden Frauen- und Geschlechterforschung. Mariarosa dalla Costa etwa betonte in ihrem rege diskutierten Beitrag „Die Frauen und der gesellschaftliche Umsturz" (1972) die Bedeutung von Hausarbeit, die sie darin sieht, ein zentrales Produktionserfordernis der kapitalistischen Gesellschaft, nämlich die menschliche Arbeitskraft, zu (re-)produzieren. Regina Becker-Schmidt wiederum arbeitete mit ihrem Theorem einer ‚doppelten Vergesellschaftung' von Frauen heraus, dass in der Doppel*belastung* auch das Moment einer doppelten *Befähigung* enthalten ist (vgl. zusammenfassend Becker-Schmidt 2003).

16 Für einen knappen Überblick zu Charles Fourier vgl. Volk (2014).

17 Schachtels Arbeit, die sich mit den wirtschaftsrechtlichen Beziehungen zwischen den EhegattInnen ebenso wie mit der Frage elterlicher Gewalt oder der Scheidung beschäftigt und dabei stets zwischen formal-rechtlicher Gleichstellung von Frauen und den materiell-praktischen Voraussetzungen zur Wahrnehmung dieser Rechte unterscheidet, nimmt Mitte der 1930er Jahre auf bemerkenswerte Weise zentrale Gegenstandsbereiche und Argumentationsweisen einer feministischen Rechtskritik vorweg. Die Analyse Schachtels macht damit deutlich, inwiefern die marxistische Unterscheidung zwischen formaler und materialer Gleichheit nicht nur für die Analyse von Klassen-, sondern auch von Geschlechterverhältnissen produktiv gemacht werden kann.

3. Zwischen Verdinglichung und emanzipatorischem Potential: Patriarchale Familie, bürgerliche Sexualmoral und die Entwicklung von Charakterstrukturen

Wie dargestellt betont sowohl Horkheimers Antrittsrede als auch die Skizze des Forschungsprojekts zur Familie, dass eine kritische Gesellschaftstheorie sich nicht auf die Untersuchung ökonomischer Faktoren und Prozesse beschränken darf, sondern diese im Zusammenhang mit kulturellen Institutionen und Entwicklungen sowie den psychischen Dispositionen der Gesellschaftsmitglieder verstehen muss. Entsprechend gilt in den *Studien* ein zentrales Augenmerk der Frage, welche typischen Charakterstrukturen im Rahmen der bürgerlich-patriarchalen Familienkonstellation entwickelt werden. In gewisser Weise wird also dem nachgegangen, was wir heute als familiale Sozialisation bezeichnen. Allerdings geht es dem Institut dabei nicht so sehr darum, Sozialisationsprozesse möglichst umfassend zu beschreiben, sondern *herrschaftskritisch* diejenigen Momente zu identifizieren, welche die bürgerlich-patriarchale Familie zu einem zentralen Ort für die Produktion autoritärer Charaktere machen und zugleich *befreiungstheoretisch* zu fragen, inwiefern selbst diese Familienkonstellation anti-autoritäres Potential birgt.

Die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft, so ließe sich die zentrale These knapp zusammenfassen, weisen eine tiefsitzende Disposition auf, Ungleichheit und Herrschaft als vermeintlich unabänderliche Tatsachen hinzunehmen – und zwar deshalb, weil in ihrem Verhältnis zur Autorität rationale und emotionale Momente nahezu unauflösbar miteinander verquickt sind. Dieses für die bürgerliche Gesellschaft spezifische Autoritätsverhältnis wird in der Kleinfamilie entwickelt – insbesondere in der Beziehung zum patriarchalen Vater. ‚Rational' ist die Unterordnung des Kindes aus Sicht der Institutsmitglieder insofern, als dieses in Folge seiner Hilflosigkeit für das eigene Überleben in der Tat auf elterliche Zuwendung und Fürsorge angewiesen ist (vgl. Fromm 1987, S. 100). Wie Horkheimer und Marcuse herausarbeiten, wird die faktische Überlegenheit des Vaters – und eben nur dieses Elternteils – im Protestantismus jedoch zu einem moralischen Verhältnis verklärt, deren Anerkennung zum Ausweis von Vernunft erhoben. Vom Kind wird also nicht (mehr) lediglich verlangt, sich der väterlichen Gewalt äußerlich zu fügen; vielmehr soll durch Gebrauch der Vernunft die Tatsache der väterlichen Überlegenheit erkannt und dem Überlegenen darüber hinaus Achtung und Anerkennung gezollt werden (vgl. Horkheimer 1987, S. 51; Marcuse 1987, S. 156ff.).

Als weitere Faktoren, welche die väterliche Autorität tendenziell der Kritik entziehen, erwähnt Horkheimer den psychischen Mechanismus der Projektion, die patriarchale Verfügung über Eigentum bzw. Einkommen, die patriarchale Struktur von Rechtsordnungen und die Trennung zwischen einer ‚beruflich-öffentlichen' und ‚familiär-privaten' Sphäre.[18] Letztere, so Horkheimer, schaffe die Voraussetzung dafür, dass auch derjenige Vater, der wie etwa der proletarische in der Arbeit ‚buckeln' muss und dessen ökonomische Macht begrenzt ist, „zu Hause als Herr auftreten" (Horkheimer 1987, S. 58) kann. Von einer nur „scheinbaren Natürlichkeit der väterlichen Macht" spricht Horkheimer, da er die Stellung des patriarchalen Vaters „aus der doppelten Wurzel seiner ökonomischen Position und seiner juristisch sekundierten physischen Stärke" (Horkheimer 1987, S. 57) hervorgehen sieht, d.h. als etwas gesellschaftlich Bedingtes versteht. Als ein solches wird die väterliche Autorität jedoch kaum erfahrbar, weshalb die patriarchalische Kleinfamilie eine „ausgezeichnete Schule für das kennzeichnende autoritäre Verhalten in dieser Gesellschaft" (Horkheimer 1987, S. 57) darstelle. Was dort gerade nicht gelernt wird ist, „den Dingen auf den Grund zu gehen" (Horkheimer 1987, S. 59), also etwa nach den nicht unmittelbar ersichtlichen ‚Wurzeln' der väterlichen Autorität und deren Notwendigkeit zu fragen. Vielmehr erfährt der Sohn, dass er sich dem Stärkeren und Mächtigeren unterzuordnen hat, will er nicht dessen Liebe und sein künftiges Erbe riskieren. Und um psychische Konflikte zu vermeiden, die aus Diskrepanzen zwischen folgsamem Handeln und moralischen Werten resultieren könnten, bleibt dem Sohn wenig anderes übrig, als den überlegenen und zu ehrenden Vater projektiv mit allen nur erdenklichen positiven Eigenschaften auszustatten (vgl. Horkheimer 1987, S. 57f.). Wie Fromm ausführt, bestimmt dieser zunächst und vor allem in der Beziehung zum Vater erworbene Mechanismus im späteren Leben auch das Verhältnis zu den in der Gesellschaft herrschenden Autoritäten: Die Projektion aller möglichen positiven Qualitäten entziehe

> „diese weitgehend der rationalen Kritik ... Es wir an ihre Moral, Weisheit, Stärke in einem von ihrer realen Erscheinung bis zu einem hohen Grad unabhängigen Masse geglaubt." (Fromm 1987, S. 84)

Horkheimers Analyse der bürgerlich-patriarchalen Kleinfamilie geht jedoch nicht bloß auf die autoritätsfördernde Bedeutung des Vaters, sondern auch die der Mutter ein. So sieht Horkheimer zum Einen in der ökonomischen Abhängigkeit der Frau die Voraussetzung dafür, dass „die Kinder … in der mütterlichen Erziehung unmittelbar die Einwirkung eines der herrschenden Ordnung ergebenen Geistes" (Horkheimer 1987, S. 69) erleben. Ein weiteres, die Akzeptanz von Autorität begünstigendes Moment erkennt er in einem von jeder Sinnlichkeit gereinigten Mutterbild. „(I)n der bürgerlichen Männergesellschaft" haben Mutter und Schwester „auf reine Gefühle, unbefleckte Verehrung und Werthaltung Anspruch" (Horkheimer 1987, S. 69), von der die sexuelle Begierde und das bloß leidenschaftliche Interesse abgespalten werden müsse. Damit aber lerne das Individuum,

> „die Mutter nicht in ihrer konkreten Existenz, das heisst nicht als dieses bestimmte soziale und geschlechtliche Wesen begreifen und achten" (Horkheimer 1987, S. 69).

Was Horkheimer hier *en passant* vermerkt, ist ein aus feministischer Perspektive entscheidender Punkt: Dass nämlich ein in

18 Kritisch anzumerken ist, dass die sozialpsychologischen Überlegungen des Instituts nicht systematisch klassen- und geschlechtsspezifische Differenzierungen vornehmen. Ein Teil derjenigen Faktoren, die in den *Studien* als für die Entwicklung autoritärer Charakterstrukturen entscheidend benannt werden, trifft jedoch lediglich die Erfahrungen von Söhnen und dabei wiederum vorwiegend derjenigen der bürgerlichen Klasse. Die Existenz autoritärer Dispositionen bei Töchtern sämtlicher Klassen und nicht-bürgerlichen Söhnen wird damit nur partiell verständlich. Die Vernachlässigung der Erfahrung von Töchtern und Frauen war denn auch ein zentraler Einwand der feministischen Rezeption, vgl. hierzu etwa Jagentowicz Mills (1987). Im Weiteren wird darauf verzichtet, auf diese Grenze immer wieder hinzuweisen. Wo von den Autor(Inn)en Differenzierungen vorgenommen werden, wird dies entsprechend ausgeführt.

Heilige-Mutter und Hure-Sexualobjekt gespaltenes Frauenbild die Anerkennung von Frauen verhindert. Für Horkheimer ist dieses Frauenbild jedoch vor allem *ein* Beispiel für die *insgesamt* als sexualfeindlich analysierte Kultur des Bürgertums und so zielt seine Problematisierung - ähnlich wie die Erich Fromms - vorwiegend darauf, dass die tabuistische bürgerliche Sexualmoral die Ich-Entwicklung grundlegend hemme (vgl. Fromm 1987, S. 96-99 u. 104f.; Horkheimer 1987, S. 69).[19]

Wäre aus feministischer Sicht dieses Frauenbild genauer zu analysieren, gilt es doch zugleich festzuhalten, dass die *Studien über Autorität und Familie* mit der Problematisierung der bürgerlichen Sexualmoral an eine marxistische Traditionslinie anknüpfen, die einen ökonomische *und* sexuelle Verhältnisse umfassenden Kritik- und Emanzipationsanspruch vertritt. Diese lässt sich bis zu FrühsozialistInnen wie Claire Démar zurückverfolgen und wird zu Beginn des 20. Jahrhunderts vor allem von den sog. „FreudomarxistInnen" stark gemacht - während dem Parteimarxismus die Auseinandersetzung mit und Revolutionierung von sexuellen Verhältnissen nicht selten als „kleinbürgerliche Abweichung" galt.[20] Das Institut hingegen misst der Analyse sexualmoralischer Vorstellungen und Praktiken für die Entwicklung einer kritischen Gesellschaftstheorie große Bedeutung zu. So wird der Frage, in welchen Aspekten für die Zeit nach dem 1. Weltkrieg eine Veränderung bzw. Lockerung der Sexualmoral zu verzeichnen ist nicht nur in den verschiedenen im Rahmen der *Studien* durchgeführten empirischen Erhebungen nachgegangen, sondern mit dem Beitrag von „Fritz Jungmann" (einem Pseudonym für Franz Borkenau) auch ein eigenständiger Aufsatz gewidmet. [21]

Letzterer kommt dabei zu dem Schluss, dass in der bürgerlichen Jugendbewegung keine „wirkliche Befreiung des Sexus stattgefunden" (Jungmann 1987, S. 688) habe. Den Wandervogel deutet Borkenau als eine von der Jugend des Kleinbürgertums getragene Bewegung, die im Wesentlichen eine Flucht vor der aktiven Auseinandersetzung mit der „doppelten (Sexual-)Moral" und den Anforderungen der Elterngeneration dargestellt habe (vgl. Jungmann 1987, S. 679f.). Der radikaleren Jugendkulturbewegung attestiert Borkenau zwar, sexuelle Tabus durchbrochen, dabei aber „keine haltbare Umgestaltung der Beziehung der Geschlechter" (Jungmann 1987, S. 688) zustande gebracht zu haben. Beide Flügel der eben durch und durch *bürgerlichen* Jugendbewegung unternahmen letztlich – so Borkenaus freudomarxistische Einschätzung – nur ‚neurotische' Versuche der Bearbeitung intergenerationeller und sexualmoralischer Konflikte, während der „reale Ausweg … in den Bestrebungen zur Schaffung einer vernunftgemäss organisierten Gesellschaft" (Jungmann 1987, S. 690), d.h. gerade im *Hinausgehen* über die *bürgerliche* Gesellschaft, liegen würde. Entsprechend führt Borkenau Veränderungen sexueller Moralvorstellungen und Praktiken, die sich Anfang des 20. Jahrhunderts beobachten lassen, weniger auf das bewusste Handeln von Individuen zurück denn auf gesellschaftlich-strukturelle Entwicklungen. So argumentiert er, dass sich die Realität junger erwerbstätiger Frauen zu Beginn des 20. Jahrhunderts von den bürgerlichen ‚Haustöchterchen' früherer Zeiten grundlegend unterscheide und mit insgesamt verlängerten Schul-, Studien- und Ausbildungszeiten der bürgerlichen Schichten das Heiratsalter steige – womit sich das Keuschheitsideal praktisch als immer unhaltbarer erwiesen habe (vgl. Jungmann 1987, S. 698).

Dass diese Lockerungen der Sexualmoral Männern und Frauen nicht automatisch in gleichem Maße Freiheiten zubilligten, findet sich bei Schachtel ausdrücklich reflektiert. Dieser betont, dass die – Anfang des 20. Jahrhunderts wenngleich erschütterte, so doch weiterhin vorhandene – gesellschaftliche Verurteilung von außerehelichem Geschlechtsverkehr, unehelicher Geburt, Ehebruch und Scheidung Frauen in ungleich stärkerem Maße treffe als Männer. Interessant ist dabei nicht zuletzt, dass Schachtel diese ‚doppelte Moral' – neben den ungleichen ökonomischen Voraussetzungen – als eine entscheidende Hürde dafür interpretiert, dass Frauen gleiche Rechte selbst dort, wo sie ihnen formal eingeräumt werden, kaum in Anspruch nehmen können (vgl. Schachtel 1987, S. 593f. u. 596ff.). Moralische Vorstellungen und Auffassungen sind aus der Sicht Schachtels also kein zu vernachlässigender, sondern für die Reproduktion hierarchischer Geschlechterverhältnisse zentraler Faktor.

Zusammengenommen laufen die Untersuchungen des Instituts zu sexualmoralischen Entwicklungen auf die Diagnose hinaus, dass sich auch auf diesem Gebiet Veränderungen vor allem *hinter dem Rücken* oder *über die Köpfe* der Gesellschaftsmitglieder *hinweg* vollziehen. Der wirkliche Bruch mit der im Grunde sexualfeindlichen, tabuistischen, Schuldgefühle erzeugenden bürgerlichen Sexualmoral steht damit nach wie vor aus, ja muss es aus Sicht der Institutsmitglieder auch, kann dieser doch – wie Borkenau ganz ausdrücklich argumentiert – nur durch die Schaffung einer anderen Gesellschaft vollzogen werden.

Wurde bisher vor allem dargestellt, inwiefern die bürgerlich-patriarchale Familie psychische Dispositionen hervorbringt, die eine reibungslose Einfügung in die bestehende Gesellschaft ermöglichen, hebt der Beitrag des Institutsdirektors doch zugleich hervor, dass auch dieser Familienkonstellation eine Dialektik innewohnt: Als eine der bürgerlichen Gesellschaft immanente Institution, bescheinigt Horkheimer der Familie zwar, von ‚Verdinglichungstendenzen' keineswegs frei zu sein (vgl. Horkheimer 1987, S. 63). Diese nehmen ihm zu Folge die Gestalt spezifischer Rollen an, in denen sich die Familienmitglieder begegnen. So werde „der Vater zum Geldverdiener, die Frau zum Geschlechtsobjekt oder zur häuslichen Leibeigenen und die Kinder, sei es zu Erben des Vermögens oder zu lebendigen Versicherungen ..., von denen man alle Mühen später mit Zinsen zurück erwartet" (Horkheimer 1987, S. 63). Zugleich aber habe

> „der Mensch in der Familie   stets auch die Möglichkeit besessen, nicht bloss als Funktion sondern als Mensch zu wirken. Während im bürgerlichen Leben das gemeinschaftliche Interesse   einen wesentlich negativen Charakter trägt und in der Abwehr von Ge-

19 Auf die komplexe psychoanalytische Argumentation, die hinter dieser These steckt, kann im Rahmen dieses Aufsatzes nicht eingegangen werden. Vgl. dazu (Umrath 2014, S. 115f.).

20 Alexandra Kollontai, eine Zeitgenossin der Kritischen Theorie, stellt hier eine Ausnahme dar. In ihrem Brief an die sowjetische Jugend, „Ein Weg dem geflügelten Eros" (1923), wird jedoch ersichtlich, unter welchem Rechtfertigungsdruck ihre Position innerhalb der Partei stand. Für eine knappe Einführung in die Positionen Kollontais vgl. Volk (2014). Die Saint-Simonistin Claire Démar verfasste 1833 in ihrer Schrift „Meine Moral der Zukunft" eine scharfe Kritik der herrschenden christlichen Moral, die sie mit der Kritik an Privateigentum und patriarchaler Gewalt verband und der sie die Vision einer vollkommen anderen ‚Moral' bzw. Gesellschaft entgegen stellte.

21 Auch Marie Jahoda-Lazarsfeld geht in ihrem Beitrag ‚Autorität und Erziehung in der Familie, Schule und Jugendbewegung Österreichs' – wenngleich weniger ausführlich – auf sexualmoralische Aspekte ein (vgl. Jahoda-Lazarsfeld 1987, S. 720-724).

fahren sich betätigt, hat es in der Geschlechtsliebe und vor allem in der mütterlichen Sorge eine positive Gestalt." (Horkheimer 1987, S. 63)

Was Horkheimer hier betont ist die unterschiedliche Logik von Familie und bürgerlicher Gesellschaft: Wo letztere den und die EinzelneN nur als „Funktion" und „Charaktermaske" (Marx) kennt, die sich dem Allgemeinen unterordnen müssen, besteht in der Familie zumindest die *Möglichkeit*, dass der und die konkrete Einzelne gilt und als solcheR die Aufmerksamkeit und Zuwendung der übrigen Familienmitglieder erfährt. Insofern birgt die Familie im besten Fall ein Erfahrungsmoment, das über die isolierte, monadische Existenz der Individuen in der bürgerlichen Gesellschaft hinausweist - die „Ahnung eines besseren menschlichen Zustands" (Horkheimer 1987, S. 64), in dem die Menschen sich nicht als KonkurrentInnen gegenüber stünden, sondern das Glück des und der Anderen wünschen würden. Die Sphärentrennung ist für Horkheimer also dialektisch zu sehen: Sie stützt die bürgerlich-patriarchale Familienform und trägt zur Produktion autoritärer Charaktere bei, enthält aber zugleich ein Potenzial für über die bürgerliche Gesellschaft hinausweisende Erfahrungen.

In der frauenforschenden Rezeption wurde dabei wiederholt kritisiert, dass Horkheimer dieses emanzipatorische Potenzial an eine idealisierte Vorstellung von Mütterlichkeit binde und damit gerade *keine* kritische Perspektive auf bürgerliche „Weiblichkeit" einnehme (vgl. Jagentowicz Mills 1987, S. 107-113; Rumpf 1989, S. 19f. u. 41). Dem ließe sich aus der Sicht einer jüngeren Geschlechterforschung hinzufügen, Horkheimers Identifikation emanzipatorischer Potenziale verbleibe in einem zweigeschlechtlichen und heteronormativen Rahmen.[22] Diese Einwände sind insofern berechtigt, als die Kritische Theorie in der Tat nicht über einen ausgearbeiteten, kritischen Begriff von „Weiblichkeit" oder „Männlichkeit" verfügt, noch unterscheidet sie systematisch zwischen *sex* und *gender* oder problematisiert gar die ‚Natur' des *sex*. Allerdings hat sich die Einsicht, dass nicht nur *gender*, sondern auch *sex* gesellschaftlich „konstruiert" ist und Heteronormativität dabei eine zentrale Rolle spielt, auch in der Frauen- und Geschlechterforschung erst ab 1990 zunehmend durchgesetzt. Zu erwarten, dass die Kritische Theorie ihrer Zeit in dieser Hinsicht um Jahrzehnte voraus sein sollte, ist mehr als unrealistisch.

Mit den Begriffen einer jüngeren Geschlechterforschung ist es jedoch möglich, die Überlegungen Horkheimers nicht schlicht als unkritisch zurückzuweisen, sondern auf produktive Weise zu deuten. Eine solche Interpretation ist kein willkürlicher Akt, sondern kann in zweierlei Hinsicht an Horkheimer anknüpfen: Zum Einen geht es diesem ausdrücklich *nicht* darum zu behaupten, die bürgerlich-patriarchale Familie - und damit auch die in ihr vorfindlichen Konzepte von „Weiblichkeit" oder „Mütterlichkeit - stellten in irgendeiner Form bereits einen idealen Zustand dar. Horkheimer sieht in dieser zwar „Vorstellungen und Kräfte" am Leben, die *potenziell* über die bürgerliche Gesellschaft hinausweisen, merkt dabei aber sofort an, dass diese

> „freilich nicht an die Existenz der gegenwärtigen Familie gebunden sind, ja unter dieser Form zu verkümmern drohen, aber im System der bürgerlichen Lebensordnung selten eine andere Stätte haben als eben die Familie." (Horkheimer 1987, S. 64)[23]

Da sich Horkheimer idealistische Argumentationen verbieten, bleibt ihm nichts anderes übrig, als *innerhalb* bestehender Institutionen und Entwicklungen über diese hinausweisende Potenziale auszumachen. Die Betrachtung ist dabei aber gerade eine *dialektische*, keine idealisierende. Zweitens legt Horkheimers durch und durch anti-essenzialistische und historische Argumentation nahe, dessen Äußerungen zu „Weiblichkeit" im Sinne einer „gesellschaftlich-kulturellen Existenzweise" (Andrea Maihofer) zu interpretieren.[24] ‚Weiblichkeit' (und „Männlichkeit"!) bedeutet demzufolge nicht lediglich „ideologische Verblendung" oder „falsches Bewusstsein", das mit Hilfe von Aufklärung und etwas gutem Willen einfach abgelegt werden kann, sondern ist etwas gesellschaftlich-kulturell Bedingtes, das unser Denken, Fühlen und Handeln, kurz: unser Sein bzw. unsere Existenz, nachhaltig strukturiert und uns damit alles andere als äußerlich bleibt. Horkheimer lässt sich in diesem Sinne verstehen, wenn er davon spricht, dass die Erwerbstätigkeit von Frauen

> „in dieser Ordnung der Dinge von Anfang an einen blossen Ersatz (bedeutet, B.U.). Der ‚Beruf' der Frau, auf den sie durch ihre bürgerliche Erziehung und Charakterbildung innerlich angewiesen ist, treibt sie nicht hinter den Verkaufsstand des Warenhauses oder an die Schreibmaschine, sondern zu einer glücklichen Ehe, in der sie selbst Versorgung findet und sich um ihre Kinder sorgen kann." (Horkheimer 1987, S. 70)

Für den Institutsleiter ist es also eine ‚bestimmte Ordnung der Dinge' – die mit heutigen Begriffen präziser als bürgerliche Geschlechterordnung zu fassen wäre – die Erwerbstätigkeit und (bürgerliche) ‚Weiblichkeit' als Gegensätze erscheinen lässt. Als ‚eigentlicher' oder ‚wahrer Beruf' der Frau gilt hingegen eine – als glücklich imaginierte – Existenz als Gattin und Mutter. Diese bürgerliche Geschlechterordnung bleibt Horkheimer zu Folge den Frauen keineswegs äußerlich und übergestülpt, sondern wird

22 Dies merkten Ilse Lenz und Saida Ressel bei der Lektüre einer ersten Fassung dieses Aufsatzes kritisch an.

23 Als eine weitere ‚Stätte', die tendenziell emanzipatorische Tendenzen birgt, wird von Horkheimer und Wittfogel die proletarische Familie angeführt. Deren Mitglieder, so die Argumentation, könnten durch die geteilte Erfahrung der Ausbeutung in der Lohnarbeit gemeinsame Interessen entwickeln, die sie zugleich mit den anderen Mitgliedern ihrer Klasse verbinden. Die proletarische Familie berge somit das Potenzial von solidarischen Beziehung nicht bloß zwischen den GattInnen und Generationen, sondern auch über den beschränkten familiären Rahmen hinaus. Was dem entgegen stehe sei allerdings eine ungleiche innerfamiliäre Arbeitsteilung und eine bereits strukturell gewordene Arbeitslosigkeit, die durch die Verdrängung von Frauen aus dem Erwerbsleben zu bekämpfen gesucht wird (vgl. Horkheimer 1987, S. 70ff.; Wittfogel 1987, S. 519f.). Aus der Perspektive von Horkheimer und Wittfogel weist die proletarische Familie damit sogar ein bedeutsameres emanzipatorisches Potenzial auf, beschränkt sich dieses doch nicht auf die Familienmitglieder. Allerdings droht auch diese Möglichkeit angesichts zeitgenössischer Entwicklungen zu verkümmern.

24 Die anti-essenzialistische, dezidiert historische Argumentation Horkheimers wird etwa deutlich, wenn er betont, von einer ‚menschlichen Natur' könne nur insofern gesprochen werden, als gerade der *geschichtliche* Charakter als das ‚Wesen' oder die ‚Natur' des Menschen verstanden werde (vgl. Horkheimer 1987, S. 14 u. 20). Für ein Verständnis von ‚Geschlecht' als ‚bürgerlich-hegemonialer Diskurs' und ‚gesellschaftlich-kulturelle Existenzweise' vgl. Maihofer (1995).

durch entsprechende Erziehung und Charakterentwicklung verinnerlicht und damit auch Bestandteil der eigenen Vorstellungen von Glück und Erfüllung.[25]
Die Tatsache der Verinnerlichung von gesellschaftlichen Vorstellungen und Auffassungen mag denn auch erklären, warum diese aus Sicht der Kritischen Theorie nichts sind, was durch ökonomische Entwicklungen schlicht hinweg gefegt würde – wie es ein schematisches Verständnis von einer ‚determinierenden ökonomischen Basis' und einem ‚bloß abgeleitet-abhängigen Überbau' nahelegen würde. Vielmehr nimmt die Kritische Theorie wie bereits angedeutet eine ‚relative Eigengesetzlichkeit' der Kultur an, die sie – und hier spielt die Vorstellung unterschiedlicher Zeitlichkeit nun doch wieder eine Rolle – vor allem mit einem ‚cultural lag' erklärt, das heißt einer im Vergleich zu ökonomischen Prozessen langsameren Entwicklung kultureller Faktoren (vgl. Horkheimer 1987, S. 14 u. 19). Als ein Beispiel für diese ‚relative Eigengesetzlichkeit' bzw. den ‚cultural lag' führt Horkheimer die patriarchale Herrschaft in der Familie an: Diese könne sich auch dort erhalten, wo – etwa in Folge von Erwerbstätigkeit beider Elternteile oder Arbeitslosigkeit –

> „die materielle Grundlage dafür geschwunden ist (...) Die psychische und physische Gewalt, die aus der ökonomischen entstanden sind, erweisen dann die ihnen eigene Resistenzfähigkeit." (Horkheimer 1987, S. 71)

4. Zur Einschätzung der Entwicklung von Familien- und Geschlechterverhältnissen in den Nachkriegsschriften

Sehr zum Missfallen vieler ZeitgenossInnen, die in der bürgerlich-patriarchalen Kleinfamilie eine wenn nicht göttliche, so doch zumindest ewige und moralisch überlegene Familienform sehen wollten, hatte Friedrich Engels in *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* die Historizität von Familienformen und damit auch deren prinzipielle Veränderbarkeit betont. Dabei fiel Engels zufolge die Entstehung der patriarchalen, monogamen Familie mit der Entstehung des Privateigentums zusammen, ja erstere wird weitgehend als Instrument zur Sicherung von letzterem analysiert. Engels für die marxistische Tradition äußerst einflussreicher Klassiker tendiert so zu einem funktionalen, auf ökonomische Erfordernisse abzielenden Verständnis patriarchaler Familienstrukturen. Demgegenüber hatte Horkheimer in den *Studien über Autorität und Familie* der patriarchalen Familienform eine ‚relative Eigengesetzlichkeit' bzw. ‚eigene Resistenzfähigkeit' attestiert. Patriarchale Familienstrukturen mögen sich demzufolge auch dort finden, wo wie in den entwickelten kapitalistischen Ländern im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts ihre ‚ökonomischen Grundlagen' im Schwinden begriffen sind. In anderen Worten: Die Zeitdiagnose der *Studien* verweist auf ein tendenzielles Auseinanderklaffen zwischen ökonomischen Entwicklungen, welche die Autorität des Gatten-Vaters auf eine gewisse Weise untergraben und psychologisch-kulturellen Dimensionen, in denen sich eben diese Autorität weitgehend unerschüttert zeigt.
Dieser Einschätzung schließen sich die Nachkriegsschriften weitgehend an.[26] So argumentiert Horkheimer in seinem Aufsatz „Autorität und Familie in der Gegenwart" von 1949, dass die für die Familie des Bürgertums charakteristische patriarchale Autorität und die damit zusammenhängende Forderung nach Monogamie im Zuge wirtschaftlicher Konzentrationsprozesse zunehmend ihre ‚ökonomische Grundlage' verliere. Wo die ökonomische Struktur nicht mehr vorwiegend von Familienbetrieben kleinen und mittleren Umfangs, sondern von monopolartigen Konzernen und großen Warenhäusern geprägt ist, die neue berufliche Möglichkeiten eröffnen, relativiere sich die wirtschaftliche Macht des Gatten-Vaters: Für die bürgerlichen Söhne schwinde die Disziplinierungskraft der Drohung mit bzw. Angst vor der Enterbung in dem Maße, wie das, was der Vater zu vererben vermag, nicht länger die bestmögliche soziale Position garantiert; für die (klein-)bürgerlichen Ehefrauen und Töchter bieten sich mit der Zunahme an Angestelltenverhältnissen gesellschaftlich akzeptable eigenständige Erwerbsmöglichkeiten (vgl. Horkheimer 1967, S. 270f.). Während Horkheimer von ökonomischen Entwicklungen eine Unterhöhlung der patriarchalen Struktur der Familie ausgehen sieht, meint er jedoch zugleich zu erkennen, dass „die Gesellschaft ihre konventionelle Form" (Horkheimer 1967, S. 273), d.h. ihre bürgerlich-patriarchale Gestalt, betone.
Auch Adorno konstatiert in seinen Nachkriegsschriften, dass von ökonomischen Entwicklungen Tendenzen zu einer Schwächung der autoritären Stellung des Gatten-Vaters in der Familie ausgehen (vgl. Adorno 2003a, S. 303 u. 306; 1986, S. 631f.). In diesem Sinne argumentiert er etwa in seiner Einleitung zu einer Studie von Gerhard Baumert, die sich mit Familien im Nachkriegsdeutschland beschäftigt, dass mit dem zunehmenden „Anteil der Frauen an der materiellen Versorgung der Familie" auch „die Basis ihrer traditionellen Einordnung in die patriarchal orientierte Familie" schrumpfen würde (Adorno 1986, S. 632). Zugleich führt Adorno statistische Daten wie die im Vergleich zu den Vorkriegsjahren erhöhten Zahlen an Scheidungen und sogenannten unvollständigen Familien an, die auf Veränderungen dessen hindeuten, was er als traditionelle Familienverhältnisse bezeichnet (vgl. Adorno 2003a, S. 308 u. 1986, S. 630). Adorno zufolge verändern sich aber nicht nur die faktischen Formen familialen (Nicht-)Zusammenlebens, sondern es lockern sich auch „(d)ie vorherrschenden Ansichten etwa über Ehescheidung, außereheliche Mutterschaft, illegitimes Zusammenleben" (Adorno 1986, S. 633). Allerdings betont Adorno das Widersprüchliche der jüngeren Entwicklungen: So würde doch gleichzeitig „die Ideologie weiterhin die Familie als naturhaft-beständig feier(n)", würden „Ehe und Familie als Institutionen durchwegs noch bejaht" und auch wenn „die väterliche Autorität mit ihrem wirtschaftlichen Fundament" schwinde, habe sich doch „der gleiche Rang der Familienangehörigen keineswegs hergestellt." (Adorno 1986, S. 631

25 Wenn Ernst Schachtel in seinem Beitrag mehrfach auf den bürgerlichen Flügel der Ersten Frauenbewegung und dessen Kampf um den Zugang zu gehobenen und akademischen Berufen eingeht, wird daraus zugleich ersichtlich, dass die Verinnerlichung von (bürgerlicher) ‚Weiblichkeit' nicht unbedingt ausschließt, dass diese bzw. damit zusammenhängende Platzzuweisungen *auch* als problematisch empfunden wird (vgl. Schachtel 1987, S. 600-606). Was daran als Einschränkung bzw. Zumutung empfunden wurde und inwieweit eine verinnerlichte (bürgerliche) ‚Weiblichkeit' kritisiert oder umgekehrt als Argument für eine Zulassung von Frauen zu bestimmten als ‚weiblich' erachteten Berufen in Anschlag gebracht wurde, war für radikale bzw. gemäßigte bürgerliche Frauenrechtlerinnen allerdings durchaus verschieden.

26 Im Folgenden wird sich dabei auf Aufsätze und kürzere Texte Theodor W. Adornos und Max Horkheimers konzentriert. Ähnliche Überlegungen und Einschätzungen finden sich allerdings auch bei Herbert Marcuse.

bzw. 633 bzw. 632) Angesichts derartiger Ungleichzeitigkeiten und Widersprüchlichkeiten gelangt Adorno letztlich zu der Einschätzung, die beschriebenen Veränderungen familiärer Verhältnisse im Nachkriegsdeutschland seien weniger auf das bewusste Handeln und Wollen der Menschen zurückzuführen. Eher setze sich die Tendenz zur Auflösung der bürgerlich-patriarchalen Familienform über die Köpfe eben dieser Menschen hinweg durch (vgl. Adorno 1986, S. 633). Dabei sieht Adorno durchaus in Ansätzen neue Bindungsformen wie die einer „auf Freiheit, Einsicht und Neigung beruhenden Solidarität von Partnern gleichen Ranges" (Adorno 1986, S. 633) entstehen. Die Reichweite solcher Entwicklungen erscheint ihm allerdings begrenzt:

> „Daß eine Familie der ‚Gleichrangigkeit' inmitten einer Gesellschaft sich verwirklicht, in der die Menschheit nicht selbst mündig, die Menschenrechte nicht in weit fundamentalerem und universalerem Sinne hergestellt wären", eine solche Vorstellung bezeichnet Adorno als „wohl illusionär." (Adorno 2003a, S. 309)

Eine „Emanzipation der Familie ohne die Emanzipation des Ganzen" ist für Adorno eben keine Emanzipation im emphatischen Sinne, „eine Familie aus Freiheit" lässt sich für Adorno nur in einer freien Welt verwirklichen (Adorno 2003a, S. 309).
Was die Entwicklungen der Geschlechterverhältnisse angeht, erwähnen Horkheimer und Adorno vor allem die zunehmende Erwerbstätigkeit auch bürgerlicher Frauen und die damit sinkende ökonomische Abhängigkeit. Allerdings haben sich für Horkheimer damit „die grundlegend patriarchalen Züge der Gesellschaft … nicht wirklich verändert"; vielmehr müssen sich nun die Frauen „als Brotverdiener den Lebensformen anpassen, die von Männern für Männer gestaltet wurden" (Horkheimer 1967, S. 273). Eine ähnliche Argumentation findet sich bei Adorno in den *Minima Moralia*: Zwar sei das, was in der marxistischen Tradition als ‚Frauenfrage' bezeichnet worden war

> „durch die Auflösung der ‚männlich'-liberalen Konkurrenzwirtschaft, durch den Anteil der Frauen am Angestelltentum, in dem sie so selbständig sind wie die unselbständigen Männer, durch die Entzauberung der Familie und die Lockerung der Sexualtabus an der Oberfläche nicht mehr ‚akut'. Zugleich aber hat der Fortbestand der traditionellen Gesellschaft die Emanzipation der Frau verbogen." (Adorno 2003b, S. 103)

Dass Adorno überhaupt von Emanzipation spricht lässt vermuten, dass er das Befreiende dieses Prozesses durchaus sieht. Allerdings betont er die Dialektik dieser Entwicklungen: Zum Objekt eines verselbständigten Produktionsprozesses bedeutet eben nicht Befreiung in einem emphatischen Sinne, sondern vor allem auch ‚Entfremdung'.
Interessant ist dabei, dass Adorno und Horkheimer in diesem Zusammenhang bereits auf ein Dilemma stoßen, das später die feministische Theorie eingehend beschäftigen sollte: Das von Gleichheit und Differenz.[27] Wo Horkheimer einen auf Frauen lastenden Druck zur Anpassung an ‚männliche' Lebensformen in einer weiterhin patriarchalen Gesellschaft diagnostiziert, heißt es bei Adorno, „die männliche Gesellschaft" habe mit dieser ‚verbogenen' Emanzipation vor allem „ihr eigenes Prinzip ... ausgedehnt" (Adorno 2003b, S. 104). Ähnlich wie später differenzfeministische Theoretikerinnen problematisieren Adorno und Horkheimer somit ein Verständnis von (weiblicher) Emanzipation, das im Kern Anpassung an männlich geprägte Strukturen und Existenzweisen bedeutet. Dieser „bloße(n) Imitation des patriarchalen Prinzips" hält Adorno die Vorstellung einer „Emanzipation der Frauen kraft der Emanzipation der Gesellschaft" (Adorno 2003a, S. 305) entgegen. Was eine solche Emanzipation ausmachen würde, deutet er an anderer Stelle zumindest an. So betont Adorno in „Veblens Angriff auf die Kultur" die Notwendigkeit einer

> „Veränderung in der Utopie der Emanzipation. Hoffnung zielt nicht darauf, daß die verstümmelten Sozialcharaktere der Frauen den verstümmelten Sozialcharakteren der Männer gleich werden, sondern daß einmal mit dem Antlitz der leidenden Frau das des tatenfrohen, tüchtigen Mannes verschwindet; daß von der Schmach der Differenz nichts überlebt als deren Glück." (Adorno 2003c, S. 82)

Was hier *en passant* skizziert wird ist die Idee einer Emanzipation nicht nur der Frauen, sondern der *Geschlechter*, die mit den bisherigen Konzepten von ‚Weiblichkeit' *und* ‚Männlichkeit' brechen würde.[28] Eine solche Emanzipation würde zugleich die bürgerliche Gesellschaft insgesamt in Frage stellen und letztlich aus den Angeln heben. Emanzipation wäre also eine umfassende ‚Aufhebung' im hegelschen Sinne, die eben nicht nur die in der marxistischen Tradition häufig im Vordergrund stehenden ökonomischen Verhältnisse, sondern auch die nicht unabhängig von diesen existierenden, aber durchaus ihre ‚relative Eigengesetzlichkeit' aufweisenden Familien- und Geschlechterverhältnisse umwälzen würde.

Literaturverzeichnis

Adorno, T. W. (1986). Einführungen in die Darmstädter Gemeindestudie: Gerhard Baumert, Deutsche Familien nach dem Kriege. In *Gesammelte Schriften, Bd. 20.2* (S. 629–634). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Adorno, T. W. (2003a). Zum Problem der Familie. In *Gesammelte Schriften, Bd. 20.1* (S. 302–309). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Adorno, T. W. (2003b). *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Adorno, T. W. (2003c). Veblens Angriff auf die Kultur. In *Gesammelte Schriften, Bd. 10.1* (S. 72-96). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Becker-Schmidt, R. (2003). *Zur doppelten Vergesellschaftung von Frauen. Soziologische Grundlegung, empirische Rekonstruktion.* http://web.fu-berlin.de/gpo/pdf/becker_schmidt/becker_schmidt_ohne.pdf (Eingesehen am 16.11.2010).
Becker-Schmidt, R. (2009). Nicht zu vergessen: Frauen am

27 Vgl. hierzu u.a. Maihofer (1995).

28 Wie bereits angedeutet versteht die Kritische Theorie anders als heutige Geschlechterforschung Zweigeschlechtlichkeit noch nicht als durch und durch gesellschaftliches Phänomen. Insofern konnte sie auch nur bedingt die Möglichkeit einer von Zweigeschlechtlichkeit emanzipierten Gesellschaft denken. Wenn Adornos Emanzipationsvision hier die Notwendigkeit eines Bruchs mit *bestehenden* Konzepten von ‚Weiblichkeit' und ‚Männlichkeit' betont, wirft dies jedoch die Frage auf, inwiefern wir es in der von ihm antizipierten Gesellschaft überhaupt noch mit ‚Männlichkeit' und ‚Weiblichkeit' zu tun hätten und bieten sich so Anschlussmöglichkeiten für jüngere queertheoretische Perspektiven.

Frankfurter Institut für Sozialforschung. Gretel Adorno, Monika Plessner und Helge Pross. In M. Boll & R. Gross (Hg.), *Die Frankfurter Schule und Frankfurt. Eine Rückkehr nach Frankfurt.* (S. 64–69). Göttingen: Wallstein Verlag.

Boeckmann, S. L. von. (2004). *The Life and Work of Gretel Karplus/Adorno: Her Contributions to Frankfurt School Theory.* University of Oklahoma. https://shareok.org/bitstream/handle/11244/791/3147180.PDF?sequence=1 (Eingesehen am 25.02.2015).

Dalla Costa, M. (1972). Die Frauen und der Umsturz der Gesellschaft. In M. Dalla Costa & S. James (Hg.), Die Macht der Frauen und der Umsturz der Gesellschaft. (S. 27-66). Berlin: Merve Verlag.

Démar, C. (1981). Moral der Zukunft. In C. von Alemann, D. Jallamion, & B. Schäfer (Hg.), *Das nächste Jahrhundert wird uns gehören. Frauen und Utopie 1830-1840.* (S. 209–240). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

Engels, F. (1988). Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. In *Karl Marx. Friedrich Engels. Ausgewählte Schriften in zwei Bänden. Band II.* (S. 184–347). Berlin: Dietz Verlag.

Fromm, E. (1987). Theoretische Entwürfe über Autorität und Familie. Sozialpsychologischer Teil. In M. Horkheimer, E. Fromm, H. Marcuse, & Et.al. (Hg.), *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung.* (S. 77–135). Lüneburg: Dietrich zu Klampen Verlag.

Gilligan, C. (1982). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Hausen, K. (2013). Die Polarisierung der "Geschlechtscharaktere". Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben. In K. Hausen (Ed.), *Geschlechtergeschichte als Gesellschaftsgeschichte.* (S. 19–49). Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht.

Horkheimer, M. (1967). Autorität und Familie in der Gegenwart. In *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft:Zur Kritik der instrumentellen Vernunft: Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende* (S. 269–287). Frankfurt am Main: S. Fischer.

Horkheimer, M. (1987). Theoretische Entwürfe über Autorität und Familie. Allgemeiner Teil. In M. Horkheimer, E. Fromm, H. Marcuse, & Et.al. (Hg.), *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung.* (S. 3–76). Lüneburg: Dietrich zu Klampen Verlag.

Horkheimer, M. (1988a). Vorwort zu Heft 1/2 des I.Jahrgangs der Zeitschrift für Sozialforschung. In *Gesammelte Schriften 1931-1936, Bd. 3.* (S. 36–39). Frankfurt am Main: S. Fischer.

Horkheimer, M. (1988b). Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung. In *Gesammelte Schriften 1931-1936, Bd. 3.* (S. 20–35). Frankfurt am Main: S. Fischer.

Institut für Sozialforschung (ohne Datum). Kollektivarbeit Familie. Typoskript. Einsehbar im Archiv des Instituts für Sozialforschung, Frankfurt/Main.

Jagentowicz Mills, P. (1987). *Woman, Nature, and Psyche.* New Haven/London: Yale University Press.

Jahoda-Lazarsfeld, M. (1987). Autorität und Erziehung in der Familie, Schule und Jugendbewegung Österreichs. In M. Horkheimer, E. Fromm, & H. Marcuse (Hg.), *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung.* (S. 706–725). Lüneburg: Dietrich zu Klampen Verlag.

Jung, T. (im Erscheinen). Entpolitisierung feministischer Wissenschaft? – Zum Selbst- und Kritikverständnis in der feministischen Diskussion. In L. Gasteiger, M. Grimm, & B. Umrath (Hg.), *Theorie und Kritik. Dialoge zwischen differenten Denkstilen und Traditionen.* Bielefeld: transcript Verlag.

Jungmann, F. (1987). Autorität und Sexualmoral in der freien bürgerlichen Jugendbewegung. In M. Horkheimer, E. Fromm, H. Marcuse, & et.al. (Hg.), *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung.* (S. 669–705). Lüneburg: Dietrich zu Klampen Verlag.

Knapp, G.-A. (1996). Traditionen - Brüche: Kritische Theorie in der feministischen Rezeption. In E. Scheich (Ed.), *Vermittelte Weiblichkeit. Feministische Wissenschafts- und Gesellschaftstheorie* (S. 113–150). Hamburg: Hamburger Edition.

Knapp, G.-A. (2004). Kritische Theorie: Ein selbstreflexives Denken in Vermittlungen. In R. Becker & B. Kortendieck (Hg.), *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie* (S. 177–187). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Knapp, G.-A. (2012). Konstellationen von Kritischer Theorie und Geschlechterforschung. In H. Kahlert & C. Weinbach (Hg.), *Zeitgenössische Gesellschaftstheorien und Genderforschung.* (S. 175–192). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Kollontai, A. (1979). Ein Weg dem geflügelten Eros. In C. Bauermeister, H. Innendörffler, & K. Mänicke-Gyöngyösi (Hg.), *Der weite Weg. Erzählungen, Aufsätze, Kommentare.* (S. 105–126). Frankfurt am Main: Verlag Neue Kritik.

Maihofer, A. (1995). *Geschlecht als Existenzweise. Macht, Moral, Recht und Geschlechterdifferenz.* Frankfurt am Main: Ulrike Helmer Verlag.

Maihofer, A. (2001). Dialektik der Aufklärung - Die Entstehung der modernen Gleichheitsidee, des Diskurses der qualitativen Geschlechterdifferenz und der Rassentheorien im 18. Jahrhundert. In S. Hobuß, C. Schües, N. Zimnik, & et.al. (Hg.), *Die andere Hälfte der Globalisierung. Menschenrechte, Ökonomie und Medialität aus feministischer Sicht.* (S. 113–132). Frankfurt am Main/New York: Cambridge University Press.

Maihofer, A. (2006). Von der Frauen- zur Geschlechterforschung - Ein bedeutsamer Perspektivenwechsel nebst aktuellen Herausforderungen an die Geschlechterforschung. In B. Aulenbacher, M. Bereswill, M. Löw, M. Meuser, G. Mordt, R. Schäfer, & S. Scholz (Hg.), *FrauenMännerGeschlechterforschung. State of the Art.* (S. 64–77). Münster: Westfälisches Dampfboot.

Marcuse, H. (1987). Theoretische Entwürfe über Autorität und Familie. Ideengeschichtlicher Teil. In M. Horkheimer, E. Fromm, H. Marcuse, & Et.al. (Hg.), *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung.* (S. 136-228). Lüneburg: Dietrich zu Klampen Verlag.

Manheim, E. (1987). Beiträge zu einer Geschichte der autoritären Familie. In M. Horkheimer, E. Fromm, H. Marcuse, & Et.al. (Hg.), *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung.* (S. 523–574). Lüneburg: Dietrich zu Klampen Verlag.

Neupert-Doppler, A. (im Erscheinen). Gesellschaftskritik als Erkenntniskritik Zur Tradition und Aktualität der Form- und Fetischkritik. In L. Gasteiger, M. Grimm, & B. Umrath (Hg.), *Theorie und Kritik. Dialoge zwischen differenten Denkstilen und Traditionen.* Bielefeld: transcript Verlag.

Schachtel, E. (1987). Das Recht der Gegenwart und die Autorität in der Familie. In M. Horkheimer, E. Fromm, & H. Marcuse (Hg.), *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung.* (S. 587–642). Lüneburg: Dietrich zu Klampen Verlag.

Schoppengerd, S. (2014). *Hoffnungslos vereinnahmt?- Kritik der Geschlechterverhältnisse in Marketing und Popkultur*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
Trumann, A. (2002). *Feministische Theorie. Frauenbewegung und weibliche Subjektbildung im Spätkapitalismus*. Stuttgart: Schmetterling Verlag.
Umrath, B. (2012). Jenseits von Vereinnahmung und eindimensionalem Feminismus. Perspektiven feministischer Gesellschaftskritik heute. *Prokla - Zeitschrift Für Kritische Sozialwissenschaft*, (167), 231–248.
Umrath, B. (2014). Emanzipation und Geschlechterverhältnis - Feministische Kritik an und mit Max Horkheimer. In M. Jacobsen, D. Lehmann, & F. Röhrbein (Hg.), *Kritische Theorie und Emanzipation* (S. 143–168). Würzburg: Königshausen & Neumann.
Volk, K. (2014). "Frauenfragen" und "soziale Fragen" – ein (un) überwindbarer Widerspruch? Eine Spurensuche in den Sozialutopien des 19. und 20. Jahrhunderts. *Prokla - Zeitschrift Für Kritische Sozialwissenschaft*, (174), 13-30.
Weiss, H. (1987). Materialien zum Verhältnis von Konjunktur und Familie. Bericht über ein Manuskript von 109 Seiten. In M. Horkheimer, E. Fromm, H. Marcuse, & E. Al. (Hg.), *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung.* (S. 579-581). Lüneburg: Dietrich zu Klampen Verlag.
Wiggershaus, R. (1988). *Die Frankfurter Schule: Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung.* München/Wien: Carl Hanser Verlag.
Wittfogel, K. A. (1987). Wirtschaftsgeschichtliche Grundlagen der Entwicklung der Familienautorität. In M. Horkheimer, E. Fromm, H. Marcuse, & E. Al. (Hg.), *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung.* (S. 473–522). Lüneburg: Dietrich zu Klampen Verlag.
Ziege, E.-M. (2007). Die Geschlechterthematik in der Zeitschrift für Sozialforschung/Studies in Philosophy and Social Science (1932-1941). In R. Faber & E.-M. Ziege (Hg.), *Das Feld der Frankfurter Kultur- und Sozialwissenschaften vor 1945* (S. 89–106). Würzburg: Verlag Königshausen und Neumann.

Barbara Umrath (Köln) hat am 19. Oktober 2012 in Bremen einen Vortrag zum Thema „Odysseus, Penelope und He-Man – Kritische Theorie zu Subjektkonstitution und Geschlecht" gehalten. Siehe:
https://associazione.wordpress.com/2012/07/31/barbara-umrath-koln-odysseus-penelope-und-he-man-kritische-theorie-zu-subjektkonstitution-und-geschlecht/

associazione delle talpe

Veranstaltungschronik

2007

Ingo Elbe (rote ruhr uni Bochum):
Einführung in die materialistische Staatstheorie
Wochenendseminar am 10.-11. März 2007

Udo Wolter (Berlin):
Universalistischer Rassismus, getarnt als "Islamismuskritik"? Die aktuellen Debatten um Islamismus und der postkoloniale Antirassismus
Diskussionsveranstaltung am 15. Juni 2007

TOP Berlin:
Dabeisein ist nicht alles.
Über Globalisierungskritik, den G8-Gipfel und die Kritik daran.
Diskussionsveranstaltung am 22. Juli 2007

Ingo Elbe (rote ruhr uni Bochum):
Revolutionstheorie und ihre Kritik. Von Marx bis Holloway.
Diskussionsveranstaltung am 5. Oktober 2007

Lars Stubbe (Hamburg) / Marcel Stötzler (Manchester):
Die Welt verändern, ohne die Macht zu ergreifen. Eine Einführung in Open Marxism
Diskussionsveranstaltung am 23. Oktober 2007

Martin Cüppers (Berlin):
Halbmond und Hakenkreuz –
Das "Dritte Reich", die Araber und Palästina.
Buchvorstellung und Diskussionsveranstaltung am 9. November 2007

2008

Fabian Kettner (rote ruhr uni Bochum):
Zur Kritik der Bewegungstheorie von Hardt/Negri und Holloway.
Diskussionsveranstaltung am 8. Februar 2008

Daniel Kulla (Berlin):
Entschwörungstheorie – Niemand regiert die Welt.
Buchvorstellung und Diskussionsveranstaltung am 22. Februar 2008

Ingo Elbe (Bochum) / Heide Gerstenberger (Bremen) / Ingo Stützle (Berlin):
Staat und Globalisierung –
Zur Aktualität materialistischer Staatskritik.
Podiumsdiskussion und Tagesseminar am 29. Februar und 1. März 2008

Michael Heinrich (Berlin):
Reine Spekulationssache?
Eine Einführung zu den Institutionen und Logiken der Finanzsphäre
Diskussionsveranstaltung am 27. Juni 2008

Ingo Stützle (Berlin):
Einführung in die Kritik der politischen Ökonomie von Karl Marx
Wochenendseminar am 6.-7. September 2008
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

TOP Berlin:
Globalisierungskritik und Antikapitalismus von Neonazis.
Zur Kritik des völkischen Antikapitalismus.
Diskussionsveranstaltung am 11. September 2008
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Bernd Hüttner (Bremen) / Moritz Zeiler (Bremen):
Einführung zu Geschichte, Theorie und Rezeption des Operaismus.
Tagesseminar am 27. September 2008
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Associazione delle talpe (Bremen):
Einführung in die Kritik des Antisemitismus
Tagesseminar am 18. Oktober 2008
„Ich hätte nicht geglaubt, wozu die Deutschen fähig sind."
Veranstaltungsreihe in Gedenken der Novemberpogrome von 1938.

Detlev Claussen (Hannover):
Der 9. November –
„Reichskristallnacht" oder Novemberpogrom?
Diskussionsveranstaltung am 21. Oktober 2008
„Ich hätte nicht geglaubt, wozu die Deutschen fähig sind."
Veranstaltungsreihe in Gedenken der Novemberpogrome von 1938.

Joachim Bellgart (Bremen):
Stadtspaziergang: Das November-Pogrom von 1938 in Bremen
Stadtrundgang am 8. November 2008
„Ich hätte nicht geglaubt, wozu die Deutschen fähig sind."
Veranstaltungsreihe in Gedenken der Novemberpogrome von 1938.

Tobias Ebbrecht (Berlin):
Im Zeichen des Opfers –
Zum Stand der deutschen Vergangenheitsbewältigung
Diskussionsveranstaltung am 28. November 2008

2009

Gunnar Schubert (Dresden):
The Great Dresden Swindle
Buchvorstellung und Diskussionsveranstaltung am 6. Januar 2009

Ingo Elbe (rote ruhr uni Bochum):
Marx im Westen.
Die Neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965.
Buchpräsentation und Diskussionsveranstaltung am 23. Januae 2009

Bini Adamczak (Berlin):
Gestern Morgen. Über die Einsamkeit kommunistischer Gespenster … und die Rekonstruktion der Zukunft.
Buchpräsentation und Diskussionsveranstaltung am 22. Februar 2009

Michael Heinrich (Berlin):
Kritik der politischen Ökonomie von Karl Marx. Das Kapital Band 1.
Wochenendseminar am 28. Februar – 1. März 2009

Zwi (Frankfurt am Main) / Negator (Hamburg):
Geschichte und Theorie der Situationistischen Internationale.
Wochenendseminar am 21.-22. März 2009
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Heide Gerstenberger (Bremen) / John Kannankulam (Frankfurt am Main):
Krise, Staat und emanzipatorische Intervention.
Diskussionsveranstaltung am 26. März 2009

Warum Israel (Regie Claude Lanzmann)
Filmvorführung am 16. April 2009

Jan Sparsam (Bremen) / Oliver Barth (Bremen):
Kritische Theorie gestern und heute.
Tagesseminar am 23. Mai 2009
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Gruppe never going home (Berlin):
Fragwürdige Traditionslinien.
Stauffenberg und der 20. Juli 1944 im deutschen Erinnerungsdiskurs.
Diskussionsveranstaltung am 9. Juni 2009
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Joachim Bellgart (Bremen):
Jüdisches Leben in Bremen.
Fahrradtour am 30. August 2009

Bini Adamczak (Berlin):
Die Russische Revolution und ihre Folgen
Wochenendseminar am 19.-20. September 2009
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Gruppe LeA (Leipzig):
Still not lovin' Germany!
Zur Kritik der deutschen Einheitsfeierlichkeiten
Diskussionsveranstaltung am 21. September 2009

Thomas Ebermann (Hamburg):
Die Geschichte der antinationalen Linken.
Diskussionsveranstaltung am 25. September 2009
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Olaf Kistenmacher (Hamburg):
Zur Kritik des Antizionismus.
Tagesseminar am 17. Oktober 2009
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Volker Weiss (Hamburg):
Die Entwicklung rechter Ideologie hin zum Nationalsozialismus
Wochenendseminar am 7.-8. November 2009
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Daniel Schlüter (Hamburg):
Was tun, wo es brennt. Eine kleine Geschichte des autonomen Antifaschismus
Diskussionsveranstaltung am 13. November 2009
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

2010

Ingo Elbe (rote ruhr uni Bochum):
Privateigentum – „tief im Wesen des Menschen" begründet?
Zur Entstehung und Kritik des bürgerlichen Eigentumsbegriffs
Diskussionsveranstaltung am 3. Februar 2010

Martin Büsser (Mainz):
Der Junge von nebenan
Buchvorstellung am 5. Februar 2010

Werner Bonefeld (York, Großbritannien):
Kommunismus als Bewegung der Commune?
Der Marxsche Begriff der ursprünglichen Akkumulation und seine Bedeutung für eine kritische Analyse der kapitalistischen Verhältnisse.
Diskussionsveranstaltung am 19. Februar 2010

Richard Gebhardt (Aachen):
Zur Kritik des völkischen Antikapitalismus
Diskussionsveranstaltung am 8. April 2010
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Kritikmaximierung (Hamburg):
Kunst. Linke. Gesellschaftliche Emanzipation.
Diskussionsveranstaltung am 24. April 2010

Yvonne Robel (Hamburg) / Kathrin Herold (Bremen):
Einführung in die Kritik des Antiziganismus.
Tagesseminar am 15. Mai 2010
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Volker Weiss (Hamburg):
Einführung in Theorien über Faschismus und Nationalsozialismus.
Wochenendseminar am 21.-22. August 2010
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Moritz Zeiler (Bremen):
Einführung in die materialistische Staatskritik
Tagesseminar am 26. September 2010
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Detlev Claussen (Hannover):
Deutschland und sein Ethnonationalismus
Diskussionsveranstaltung am 28. September 2010
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Joachim Bellgart (Bremen):
Das November-Pogrom von 1938 in Bremen.
Stadtrundgang am 6. November 2010

Joachim Bellgart (Bremen):
Die Geschichte der Bremer Räterepublik
Stadtrundgang mam 27. November 2010

Nadja Rakowitz (Frankfurt am Main):
Die Kritik am Zins – Eine Sackgasse der Kapitalismuskritik
Diskussionsveranstaltung am 11. November 2010

Heide Gerstenberger (Bremen):
Arbeitsverhältnisse im Kapitalismus
Diskussionsveranstaltung am 10. Dezember 2010
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

2011

Sven Ellmers (rote ruhr uni Bochum) / Lothar Peter (Bremen):
Abschied oder Update – Was tun mit dem Klassenbegriff?
Diskussionsveranstaltung am 18. Januar 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Florian Eisheuer (Berlin):
Böse Rasse – Gute Kultur?
Einführung in die Kritik von Rassismus und Kulturalismus.
Tagesseminar am 5. Februar 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Volker Weiss (Hamburg):
Deutschlands Neue Rechte.
Angriff der Eliten – Von Spengler bis Sarrazin
Buchvorstellung und Diskussionsveranstaltung am 12. April 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Moritz Zeiler (Bremen):
Einführung in Faschismustheorien.
Wochenendseminar am 16.-17. April 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Oliver Barth (Bremen) / Bernd Kasparek (München) / Nadja Rakowitz (Frankfurt am Main):
Von Staats wegen.
Konferenz zu Debatten materialistischer Staatskritik.
Tagung am 11. Juni 2011

Jens Benicke (Freiburg):
Von Adorno zu Mao. Über die schlechte Aufhebung der antiautoritären Bewegung.
Buchvorstellung und Diskussionsveranstaltung am 9. Juli 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Hanning Voigts (Hamburg):
Entkorkte Flaschenpost. Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno und der Streit um die neue Linke
Buchvorstellung und Diskussionsveranstaltung am 15. Juli 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Valeria Bruschi (Berlin) / Antonella Muzzupappa (Berlin):
Einführung in die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie. Das Kapital Band 1
Wochenendseminar am 17.-18. September 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Fritz Burschel (Berlin) / Initiative gegen jeden Extremismusbegriff (Leipzig):
Zur Kritik des Extremismusbegriffs.
Diskussionsveranstaltung am 11. November 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Antifaschistischen Frauenblock Leipzig (AFBL) / Hannah Holme (Berlin):
Begriffe von Gewicht. Patriarchat oder heteronormative Matrix?
Diskussionsveranstaltung am 18. November 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Anita Fischer (Frankfurt am Main):
Staat und Geschlechterverhältnisse
Eine Einführung in die zentralen Debatten einer feministisch-gesellschaftstheoretischen Staatstheorie.
Diskussionsveranstaltung am 2. Dezember 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Robin Stoller (Berlin):
Staat, Ökonomie und Geschlecht – Zur (Re-)Produktion von Geschlechterverhältnissen im Kapitalismus.
Tagesseminar am 10. Dezember 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

2012

Moritz Zeiler (Bremen) / Oliver Barth (Oldenburg):
Lektürekurs zu Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1
Wöchtentlicher Lektürekurs von Februar – Dezember 2012

Martin Wassermann (Berlin):
Von Nazi-Ufos zum 11. September – Zur Kritik am Verschwörungsdenken. Diskussionsveranstaltung am 2. März 2012
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Thorsten Mense (Göttingen):
Nationale Befreiung oder Befreiung von der Nation?
Diskussionsveranstaltung am 16. März 2012
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Olaf Kistenmacher (Hamburg):
Sekundärer Antisemitismus – ein Erklärungsansatz für Israel-Feindschaft in der Linken?
Diskussionsveranstaltung am 27. April 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Hendrik Wallat (Hannover):
Einführung in den Fetischbegriff bei Marx
Diskussionsveranstaltung am 26. Juni 2012

Valeria Bruschi (Berlin) / Antonella Muzzupappa (Berlin):
Einführung in die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie. Das Kapital Band 1
Wochenendseminar am 13.-14. Oktober 2012
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Barbara Umrath (Köln):
Odysseus, Penelope und He-Man –
Kritische Theorie zu Subjektkonstitution und Geschlecht
Diskussionsveranstaltung am 19. Oktober 2012

Achim Bellgart (Bremen):
Das November-Pogrom vom 9. November 1938 in Bremen.
Stadtrundgang am 8. November 2012

Ingo Stützle (Berlin):
Was ist Geld? … bei Marx, Keynes und der Neoklassik. Eine Kategorie, drei Antworten
Diskussionsveranstaltung am 16.11.2012
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Ingo Stützle (Berlin):
Einführung ins ABC der Ökonomie
Wochenendseminar am 17.-18. November 2012
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Janne Mende (Berlin):
Kulturalismus und Universalismus
Diskussionsveranstaltung am 23. November 2012

Michael Heinrich (Berlin):
Einführung in die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie. Das Kapital Band 2 und Band 3
Wochenendseminar am 1. -2. Dezember 2012

2013

Oliver Barth / Moritz Zeiler:
Lektürekurs zu Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1
Wöchentlicher Lektürekurs von Februar bis Dezember 2013

Peter Bierl (Diessen am Ammersee):
Schwundgeld, Freiwirtschaft und Rassenwahn. Kapitalismuskritik von rechts – Der Fall Silvio Gesell
Diskussionsveranstaltung am 2. Februar 2013
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Claudia Barth (München):
Über alles in der Welt – Esoterik und Leitkultur. Einführung in die Kritik der Esoterik.
Diskussionsveranstaltung am 22. Februar 2013
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Ingo Elbe (Bremen):
Lesarten der Marxschen Theorie. Eine Einführung
Diskussionsveranstaltung am 24. Mai 2013
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Nadja Rakowitz (Frankfurt am Main):
Die sogenannte ursprüngliche Akkumulation und die Durchsetzungsgeschichte des Kapitalismus
Diskussionsveranstaltung am 5. Juni 2013
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Pia Garske (Berlin):
Marx und Geschlechterverhältnisse – von weißen Flecken, Nebenwidersprüchen und feministischen Interventionen.
Diskussionsveranstaltung am 19. Juni 2013
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Raban Witt (Bremen):
„… daß jeder Satz nicht nur sprach, sondern wie ein Schuß traf.“ (Stalin über Lenin) – Zur Kritik Lenins
Diskussionsveranstaltung am 18. Oktober 2013

Achim Bellgart (Bremen):
Geschichte des 9. November 1938 in Bremen
Stadtrundgang am 7. November 2013

Olaf Kistenmacher (Hamburg):
Einführung in die Kritik des Antisemitismus
Tagesseminar am 2. November 2013
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Peter Bierl (Diessen am Ammersee):
Schulen für Arier –
Zur Kritik an Waldorfpädagogik und Anthroposophie
Diskussionsveranstaltung am 10. Dezember 2013
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

2014

Oliver Barth / Moritz Zeiler:
Lektürekurs zu Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1
Wöchentlicher Lektürekurs von Februar bis November 2014

associazione delle talpe:
Lektürekreis zu Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 2-3
Wöchentlicher Lektürekurs von Februar bis November 2014

Ingo Elbe (Bremen):
Die fortwährende Bedeutung des Kronjuristen des Nationalsozialismus – Über Carl Schmitts faschistischen Begriff des Politischen und seine Nachwirkung in der Gegenwart
Diskussionsveranstaltung am 16. Januar 2014
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Achim Bellgart (Bremen):
Kritische Geschichte der Bremer Böttcherstraße
Stadtführung am 16. Februar 2014

Volker Weiß (Hamburg):
Kritischer Abriss zur Geschichte des Konservatismus

Diskussionsveranstaltung am 18. März 2014
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Peter Bierl (Diessen am Ammersee):
Making anarchism a threat again? Eine kritische Auseinandersetzung mit aktuellen anarchistischen Debatten.
Diskussionsveranstaltung am 3. Juni 2014
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

associazione delle talpe:
80 Millionen Hooligans. Deutsche Zustände im Fokus antinationaler und antideutscher Kritik.
Tagesseminar am 18. Oktober 2014

Frank Apunkt Schneider (Bamberg):
Deutschpop, halt's Maul!
Für eine Ästhetik der Verkrampfung …
Diskussionsveranstaltung am 7. November 2014

Heribert Schiedel (Wien):
Marx und die „Judenfrage" – Chancen und Grenzen der Kritik der politischen Ökonomie zur Erklärung des Antisemitismus
Diskussionsveranstaltung am Freitag, 21. November 2014

Andreas Peham und Heribert Schiedel (Wien):
Kritische Antisemitismustheorien
Tagesseminar am 22. November 2014

Michael Heinrich (Berlin):
Einführung in die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie.
Das Kapital. Band 2-3
Wochenendseminar am 6.-7. Dezember 2014

2015

Oliver Barth / Moritz Zeiler:
Lektürekurs zu Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1
Wöchentlicher Lektürekurs von Februar bis November 2015

associazione delle talpe:
Lektürekreis zu Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 2-3
Wöchentlicher Lektürekurs von Februar bis November 2015

Peter Bierl (Diessen am Ammersee):
Grüne Braune – Umwelt-, Tier- und Heimatschutz von rechts
Diskussionsveranstaltung am 13. Februar 2015
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Rainer Trampert (Hamburg):
Europa zwischen Weltmacht und Zerfall
Diskussionsveranstaltung am 13. März 2015

Klaus Thörner (Oldenburg):
„Arbeit macht frei" – Über den Zusammenhang von deutschArbeitswahn und Antisemitismus
Diskussionsveranstaltung am 24. April 2015
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Horst Pankow (Berlin):
„Kraft der Negation"? –
Anmerkungen zur Geschichte der antideutschen Linken
Diskusssionsveranstaltung am 08. Mai 2015

associazione delle talpe
Kritik der Nüchternheit - Eine praxisorientierte Einführung
Party - 10 Jahre associazione delle talpe am 12. Juni 2015

Ausblick

Jan Hoff (Diessen am Ammersee):
Befreiung heute. Das emanzipationstheoretische Denken bei und im Anschluss an Marx
Diskussionsveranstaltung am 30. Oktober 2015

Jan Hoff (Diessen am Ammersee):
Revolutionäres Denken nach der Oktoberrevolution:
Korsch und Lukacs
Tagesseminar am 31. Oktober 2015

Jan Hoff (Diessen am Ammersee):
Krisentheoretische Diskussionen während und nach der Weltwirtschaftskrise: Pannekoek und Mattick
Tagesseminar am 1. November 2015

Klaus Bittermann (Berlin):
Eike Geisel - Die Wiedergutwerdung der Deutschen
Buchvorstellung am 13. November 2015

Michael Heinrich (Berlin):
Einführung in die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie.
Das Kapital. Band 2-3
Wochenendseminar am 28.-29. November 2015

Veröffentlichungen

Staatsfragen -
Einführungen in materialistische Staatskritik
rls paper, 2009
Mit Beiträgen von Ingo Elbe, Heide Gerstenberger, Michael Heinrich, John Kannankulam, Birgit Sauer, Ingo Stützle, Moritz Zeiler

Maulwurfsarbeit -
Aufklärung und Debatte, Kritik und Subverison
rls paper, 2010
Mit Beiträgen von Werner Bonefeld, Ingo Elbe, Richard Gebhardt, Michael Heinrich, Olaf Kistenmacher, Lars Meyer, Lothar Peter, Nadja Rakowitz, Udo Wolter, Moritz Zeiler

Maulwurfsarbeit II -
Kritik in Zeiten zerstörter Illusionen
rls paper, 2012
Mit Beiträgen von Bini Adamczak, Antifaschistischer Frauenblock Leipzig, Jens Benicke, Fritz Burschel, Barbara Fried, Olaf Kistenmacher, Thorsten Mense, Hanning Voigts, Hendrik Wallat, Martin Wassermann

Maulwurfarbeit III
rls paper, 2015
Mit Beiträgen von Claudia Barth, Peter Bierl, Thomas Ebermann, Ingo Elbe, Andreas Peham, Frank Apunkt Schneider, Rainer Trampert, Barbara Umrath, Volker Weiß